PERMANENTE
228011

17

idei și atitudini

PERMANENȚA UMANISMULUI ROMÂNESC

PERMANENȚA UMANISMULUI ROMÂNESC

Prefață și antologie
de ROXANA SORESCU

1985
EDITURA EMINESCU
București, Piața Scînteii 1

Să pornim permanent de la faptul că nu există lucruri care nu pot fi cunoscute, ci numai lucruri necunoscute încă, dar că stă în puterea omului ca, prin cutezanța sa, să descopere noi taine și noi legi ale naturii, să àcționeze pentru a le pune în serviciul omului, al bunăstării omenirii, al colaborării și păcii.

NICOLAE CEAUȘESCU

Scanned with OKEN Scanner

Umanismul — trăsătură definitorie a culturii române

În societatea românească de azi conceptul de umanism a devenit una dintre ideile-forță, una dintre acele idei care polarizează atît o năzuință, un program de edificare conștientă a unei lumi noi, cît și o atitudine cotidiană activă, de organizare principială a lumii în care trăim. Încrederea în om, efortul pentru bunăstarea lui materială, pentru progresul lui spiritual exprimă concis și pregnant esența înnoitoare, transformatoare a materialismului dialectic aplicat unei realități istorice concrete, exprimă sensul în care se dezvoltă societatea românească socialistă. În înțelesul tradițional al cuvîntului, umanismul era un concept aplicat îndeosebi în sfera culturii și a strategiilor pedagogice legate de dezvoltarea individului. Astăzi el este în primul rînd un concept social, exprimă telos-ul unei politici de stat, se aplică relațiilor dintre oamenii care construiesc o societate nouă, sintetizînd finalitatea edificării acestei societăți : satisfacerea deplină a nevoilor materiale și spirituale ale unui om nou, multilateral dezvoltat.

Umanismul ca năzuință de a crea condiții propice dezvoltării tuturor calităților specifice omului, de la cele fizice la cele psihice și sociale, reprezintă un concept-sinteză, la alcătuirea căruia participă mai multe straturi culturale, cronologic suprapuse :

— umanismul renascentist care, alegîndu-și ca model psiho-cultural omul antic, armonios dezvoltat pe toate laturile personalității sale, și-a propus refacerea, cu propensiuni titaniene, a plenitudinii și integralității ființei umane ;

— umanismul „cultural" contemporan, care, fără a ignora modelul uman antic și pe cel renascentist, își propune să definească din unghi antropologic, ontologic, istoric specificul umanului și locul

în cosmos al omului contemporan, să-i delimiteze acestuia trăsăturile diferențiale și să-i evidențieze permanențele demne de cultivat ;

— în sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, umanismul socialist se definește ca trăsătură esențială a relațiilor sociale noi stabilite între oamenii care, înarmați cu cunoașterea legilor dezvoltării societății, își propun să se schimbe pe ei înșiși odată cu schimbarea condițiilor în care trăiesc și muncesc. „Noul umanism se întemeiază pe relații de colaborare și stimă reciprocă între toți membrii societății, pe interzicerea oricărei exploatări și asupriri, pe egalitate, pe libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru făurirea propriului viitor, pe afirmarea multilaterală a personalității“ [1].

Umanismul socialist reprezintă principalul factor al dezalienării într-o lume care a evoluat, pînă la desființarea exploatării, spre accentuarea trăsăturilor care înstrăinează omul de esența sa umană, care îl alienează.

În calitatea lui de concept înglobînd mai multe straturi noționale, unele istoric delimitate, altele — permanențe ale condiției umane, umanismul constituie unul dintre principalii factori de unitate în istoria culturii. Modelul omului antic, preluat și dezvoltat de Renaștere, îmbogățit cu trăsăturile specifice omului contemporan și aplicat unor realități sociale cu totul noi, care sînt relațiile socialiste, ne oferă, peste timp, un tipar al permanențelor, al caracteristicilor umanului, de care nici o societate nu se poate dispensa și spre care orice individ tinde ca spre idealul devenirii sale personale și sociale. „Umanismul este o filosofie perenă“ [2] — scria unul dintre marii istorici ai curentului renascentist. Afirmația este perfect valabilă, cu adăugirea că, în fiecare epocă, concepția umanistă a purtat amprenta indelebilă a tipului de gîndire dominant, gîndire determinată istoric, dobîndind nuanțe noi în fiecare etapă a devenirii sale.

A compara cîteva dintre trăsăturile esențiale ale umanismului renascentist cu acelea ale umanismului socialist contemporan ni se pare, de aceea, edificator pentru limpezirea sferei noționale a ambelor concepte.

Omul secolelor al XV-lea și al XVI-lea se afla, ca și omul contemporan, la o răscruce a concepției sale despre lumea în care

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al Uniunii Tineretului Comunist...* — 3 noiembrie 1975, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, Editura Politică, 1976, p. 244.

[2] Giuseppe Toffanin, *Storia dell' umanesimo*, vol. I, Bologna, 1952, p. 17.

ființa. Copernic demonstrase că pămîntul nu poate fi centrul universului și că se află undeva, la periferia cosmosului. Izgonit din centrul lumii materiale, omul se regăsește în centrul unei lumi spirituale construite de el însuși, în conformitate cu o tradiție pe care o descoperă pe măsura nevoilor spiritului său. Microcosmosul pe care îl reprezintă ființa sa este analogon-ul macrocosmosului care reprezintă ființa lumii. Pe Terra însă, lumea se deschide spre noi orizonturi. America se adaugă hărților populate și, cu aceasta, omul Renașterii devine o ființă planetară. Iar dacă acela descoperise America, omul contemporan atinge Luna. El corectează exilul la periferia universului prin capacitatea de a cuceri universul. Din ființă planetară devine ființă cosmică.

În locul autorității sistemelor filosofice consacrate — aristotelic sau platonic — gîndirea rinascimentală, eliberată de constrîngerea dogmelor, începe să nu mai creadă decît în ea însăși. Așa cum gîndirea științifică modernă refuză aprioric orice argument de autoritate, făcîndu-și lege numai din experiment și din dovezile pe care le poate dobîndi ea însăși. O nouă *forma mentis* se impune, prezentînd numeroase analogii cu cea renascentistă, dar propunînd și mari deosebiri marcate de noile condiții tehnico-științifice create prin progresul gîndirii umane.

În Renaștere, ca și în actualitate, umanismul indica o „teorie despre educație“ [3]. Numai că educația renascentistă se orienta în primul rînd către studiile recunoscute drept „clasice“, spre contactul cu modelul antic socotit reprezentantul ideal, plenar al realizării aptitudinilor ființei umane, în vreme ce educația contemporană se orientează în primul rînd spre cunoașterea științifică a universului înconjurător. „Oamenii — spunea Erasmus — nu se nasc, ci se formează“. Dar pot fi formați în spirit filologic sau în spirit matematic. Filologia, cu respectul său pentru documentarea *ad fontes,* la izvoare, cu spiritul său critic în preluarea surselor domina primul umanism, criticismul, consecvența logică, raționalismul implicat în orice aserțiune domină umanismul contemporan. Raționalismul și spiritul critic sînt trăsături esențiale comune curentului filologic și celui științific, și pe temeiul acesta din formația omului contemporan nu poate fi exclus nici unul dintre cele două aspecte ale spiritului, accentul însă cade prima dată pe literatură, filosofie, istorie, disciplinele numite pînă azi „umaniste“, iar a doua oară — pe abstracțiunea matematică, pe empi-

[3] Paul Oskar Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters,* Roma, 1956, p. 574.

Scanned with OKEN Scanner

rismul fizicii, pe aplicabilitatea cu consecințe nebănuite a chimiei. Preluînd un termen ciceronian, *humanitas*, cu sensul de „cultură, educație", Renașterea a exaltat posibilitățile individuale ale ființei umane, în vreme ce umanismul socialist se întemeiază pe realizarea umanului din om în special în cadrul relațiilor sociale, pe subordonarea individualului față de nevoile, năzuințele și cerințele colectivului. În Renaștere, omul era o ființă excepțională, dar singulară, în socialism el este o ființă determinată de legile colectivului, tinzînd să devină excepțională spre a-și pune calitățile în slujba intereselor generale. Omul Renașterii „poate tot, îndrăznește tot și își poartă măsura în el însuși."[4] Idealul spre care tinde el este „uomo universale", capabil să-și realizeze activ, cu rezultate uimitoare, toate latențele spiritului, toate facultățile artistice, toate darurile cu care natura i-a înzestrat trupul și mintea. Ce însemna „omul universal" ne apare cu pregnanță în portretul — celebru — pe care Burckhardt i-l face lui Leon Battista Alberti, cel care a anticipat, așa cum schița anticipă realizarea desăvîrșită a operei, personalitatea lui Leonardo da Vinci :

„În tot ceea ce poate aduce laudă și admirație, Leon Battista a fost, din copilărie, primul. Se povestesc despre talentele sale de gimnast, despre aptitudinile sale în tot soiul de exerciții fizice lucruri de necrezut : cum sărea cu picioarele lipite peste umerii oamenilor, sau cum arunca banul în sus — în dom — pînă se auzea clinchetul în bolțile îndepărtate, cum făcea să freamăte și să tremure sub el caii cei mai sălbatici. Căci în trei lucruri ținea el să uimească lumea : în alergări, în călărie și în retorică. Muzica o învățase fără maestru și totuși compozițiile lui fură admirate de cunoscători. Silit de lipsa mijloacelor materiale, studie dreptul civil și canonic timp de mai mulți ani, pînă căzu istovit. Iar cînd, la 24 de ani, cu memoria slăbită, constată că puterea de intuiție a lucrurilor îi rămăsese intactă, se apucă de studiul fizicii și matematicii, învățînd, pe lîngă ele, toate iscusințele lumii, întrebînd pe artiști, pe savanți, pe artizanii și meșteșugarii de tot felul, pînă la cizmar, despre secretele și experiențele lor. Pictura și modelajul le practică strălucit, făcînd tablouri și busturi din memorie, de o asemănare uluitoare. Stîrni admirația contemporanilor îndeosebi cu misterioasa cutie optică, în care făcea să apară cînd stelele și luna răsărind peste munții de stînci, cînd vaste peisaje cu munți și golfuri care se pierdeau departe în ceață, cu flote care se mișcau în lumina soarelui sau în umbra norilor. Dar recu-

[4] Jakob Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, E.P.L., col. B.P.T., 1969, vol. II, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

noștea cu bucurie și creațiile altora, considerînd orice cucerire omenească care urma legile frumosului drept ceva de-a dreptul dumnezeiesc. Pe lîngă acestea, desfășură o intensă activitate literară : mai întîi scrieri despre artă care au rămas pietre de hotar și mărturii de valoare pentru studiul formei și arhitecturii în epoca Renașterii. Apoi poeme în proză — în latină — nuvele și alte scrieri, dintre care unele au fost luate drept opere ale antichității ; de asemenea vesele toasturi, multe elegii și elogii ; apoi opera în limba italiană, *Despre ale gospodăriei* în patru cărți, ba chiar și un discurs funebru pentru cîinele său. Maximele lui serioase ca și vorbele de duh au fost socotite îndeajuns de însemnate pentru a fi adunate la un loc ; mostre din acestea, coloane întregi, sînt citate în biografia de care am pomenit. El împărtășea tot ce avea și tot ce știa — ca toate firile înzestrate — fără nici o rezervă ; invențiile le dăruia dintru început, fără a pretinde ceva pentru ele. În sfîrșit, să caracterizăm și sursa cea mai adîncă a naturii sale intime : o participare ce poate fi denumită aproape nervoasă, o simpatie profundă pentru toate lucrurile. Contemplarea arborilor falnici și a ogoarelor îi storcea lacrimi ; pe bătrînii frumoși și plini de demnitate îi venera ca pe niște «desfătări ale naturii», și nu se sătura să-i privească ; chiar și animalele perfect dezvoltate se bucurau de simpatia lui ; de cîteva ori, bolnav fiind, simpla admirație a unei priveliști frumoase îl însănătoșea. Nici o mirare că cei care l-au văzut în așa de intime și misterioase afinități cu natura i-au presupus darul prezicerii. Se pretinde că ar fi prezis o criză sîngeroasă a casei d'Este, precum și destinul Florenței și al papilor pentru un șir de ani. De asemenea, trecea drept cititor al gîndurilor oamenilor, cunoscător în ale fiziognomiei. Se înțelege de la sine că o extraordinară putere de voință străbătea această personalitate. Asemenea altor oameni mari ai Renașterii, avea și el deviza : «A voi înseamnă a putea»“.[5]

Omului universal îi corespunde, în societatea socialistă, conceptul de om multilateral dezvoltat. Cultivarea tuturor capacităților umane devine în socialism nu un imperativ al voinței personale de realizare titaniană, ci, în primul rînd, o necesitate impusă de legile dezvoltării sociale, care cer fiecăruia să contribuie după capacitatea sa maximă la edificarea noii lumi. Socialismul își poate propune ca ideal omul multilateral dezvoltat pentru că este singura societate care creează condițiile practice optime ale realizării acestui ideal. Prima dintre aceste condiții este restituirea

[5] J. Burckhardt, *Op. cit.*, vol. I, p. 171—173.

Scanned with OKEN Scanner

esenței umane a omului, esență înstrăinată în societățile bazate pe inegalitate și exploatare. „...Alienarea la Marx poate fi caracterizată prin dezumanizare, determinată nu numai de limitele activității umane în cadrul sistemului social, ci prin fenomenul mult mai grav — observabil în întregul text al operei marxiste — al întoarcerii permanente a societății și individului, în anumite condiții istorice, împotriva propriei existente umane. [...] Discursul marxist asupra alienării nu a presupus o esență umană ruptă din structura concretă a activității sociale, ci forma sa reală autentică, explicită prin substanța sa istorico-socială. Așa cum se va vedea din analiza lucrărilor lui Marx, esența umană reprezintă chintesența activității oamenilor, desfășurată într-un cadru socialmente dat și istoricește determinat, esență umană calitativ definită prin muncă. Operînd cu acest concept, pentru prima oară în istoria cugetării umane, societatea și indivizii care o compun își dezvăluie caracteristicile care definesc umanul : cucerirea de-a lungul procesualității istorice a unui cadru tot mai propice al dezvoltării societății, a creării condițiilor tot mai adecvate utilizării plenare a capacităților umane, a unui cadru spiritual fertil și stimulator pentru o asemenea întreprindere“. [6]

Umanismul societății socialiste este în primul rînd un umanism revoluționar. El schimbă în mod conștient și organizat condițiile alienării — proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, exploatarea, necunoașterea legilor dezvoltării sociale — și instaurează în loc premisele activității deazalienante, prin care omul, stăpîn asupra mijloacelor de producție și asupra bunurilor produse de el, are asigurate condițiile obiective pentru a deveni și subiectiv propriul său stăpîn. Omul învață să domine natura exterioară, să dirijeze dezvoltarea socială și să se domine și pe el însuși, cucerindu-și astfel bazele unei libertăți reale, prin care să poată da cu adevărat măsura capacităților sale intelectuale și afective.

O societate în permanentă evoluție, punînd în fața colectivității mereu noi sarcini are nevoie de indivizi pregătiți în toate domeniile cunoașterii, capabili de adaptare rapidă și eficientă la condiții noi, cu spirit de inițiativă dezvoltat, neegalat poate decît de spiritul lor de abnegație și de disciplină în favoarea intereselor obștești. Dacă Renașterea accentua asupra unui individualism exacerbat, ducînd la apogeu adagiul despre om ca măsură a tuturor lucrurilor, socialismul înțelege a-i crea individului toate

[6] Dumitru Lepădatu, *Teorii despre înstrăinarea umană*, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

condițiile pentru a-și dezvolta armonios și integral toate posibilitățile, pentru ca individul la rîndu-i, într-un act de libertate rezultînd din înțelegerea necesității, să pună în slujba colectivității tot ceea ce a dobîndit prin posibilitățile create de ea. Dezvoltarea personalității umane e determinată acum de caracterul *conștient* al situării omului în istorie ; ea e orientată conform modelului ideal de societate pe care îl impune cunoașterea legilor dezvoltării — conform modelului comunist. Scopul ei nu mai este doar exaltarea uriașelor forțe ale intelectului uman confruntat cu natura și cultura, ci și voința lucidă de a pune intelectul în slujba edificării prin efort colectiv a noii orînduiri. Subordonarea individualismului față de spiritul și nevoile colectivității, trăsătură esențială a procesului de îndepărtare a alienării esenței umane în socialism, reprezintă principală trăsătură distinctivă a noului umanism față de umanismul renascentist.

„Umanismul românesc s-a născut din îngemănarea elementelor recepționate din izvoare bizantine cu cele aparținînd unor surse occidentale“ [7]. El s-a născut, de asemenea, și ca necesitate interioară a culturii române într-o anumită etapă a devenirii sale, în etapa dobîndirii *conștiinței de sine* ca valoare independentă de toate valorile recepționate. În problema atît de gingașă a delimitării raportului dintre originalitatea culturii române și perspectiva vest și sud-est europeană o caracteristică ni se impune de la prima vedere ca esențială pentru spațiul carpato-dunărean : umanismul autohton este, de la începuturi și pînă astăzi, legat de definirea locului și rolului jucat de români în istoria lumii, de evidențierea specificului național și a originalității noastre în toate domeniile de manifestare a spiritului. Filosofii, politicienii, sociologii, istoricii, literații, folcloriștii care, în veacul din urmă, se străduiesc să descopere și să pună în lumină trăsăturile specifice ale ethos-ului românesc, viziunea noastră specifică asupra lumii, își află tradiția culturală în cronicarii preocupați de originea limbii și a poporului român, de demnostrarea cît mai riguroasă a aserțiunii că „de la Rîm ne tragem“. Definirea specificului național, componentă esențială a patriotismului din toate timpurile, și a celui socialist îndeosebi, se dovedește principiul de originalitate, de unitate și de continuitate al umanismului românesc.

ROXANA SORESCU

[7] Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renașterii*, Editura Minerva, 1984, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

Notă asupra ediției

O antologie precum cea de față, axată pe una dintre caracteristicile fundamentale ale culturii românești din toate timpurile, își asumă un mare risc. Primejdiile pe care, atît cît ne-a stat în putere, am încercat să le ocolim au fost, pe de o parte, lărgirea excesivă a noțiunii de umanism, pînă la pierderea diferențelor specifice, iar pe de alta, restrîngerea noțiunii pînă la a urmări doar cîteva aspecte ale avatarurilor ei istorice.

Antologia își propune să ilustreze cu texte literare, estetice, filosofice două idei principale: a) existența unui umanism românesc bine delimitat istoric (în secolele XVI—XVIII), care preia ideile de bază ale umanismului renascentist adaptîndu-le specificului național și îmbogățindu-le cu problemele particulare ale spațiului carpato-dunărean și b) continuitatea ideatică a principalelor trăsături ale umanismului în toată istoria culturii românești și îndeosebi în cultura contemporană. Spațiul cel mai larg este rezervat expresiei contemporane a umanismului și ilustrării principalelor sale caracteristici: interesul pentru dezvoltarea integrală și armonioasă a ființei umane, într-o lume liberă de exploatare și inegalitate, cultivarea preocupărilor multilaterale ale individului în cadrul procesului de modernizare a societății, preocuparea pentru definirea specificului național și pentru cultivarea conștiinței naționale, constituirea unui model uman bazat pe dezalienare, armonie, colectivism, conștiință istorică și patriotică. Pentru a exemplifica aceste trăsături au fost antologate mai multe tipuri de texte:

— texte care definesc condiția umană sub aspect ontologic;

Scanned with OKEN Scanner

— *texte care definesc trăsăturile generale ale umanismului renascentist european;*
— *texte care definesc trăsăturile particulare ale umanismului românesc, în sensul de curent istoric bine delimitat;*
— *texte literare, filosofice, eseistice care demonstrează perpetuarea trăsăturilor umanismului în toate epocile culturii românești.*

În loc de a selecta o multitudine de fragmente, cum se procedează de obicei în acest tip de antologii, autoarea a preferat, în măsura posibilităților, texte integrale, care sintetizează însă o anumită problemă. Cititorul va fi astfel familiarizat cu universul de idei al umanismului, oferindu-i-se o viziune de ansamblu, pe baza căreia el să se poată orienta în analiza personală a oricărui text particular.

Textele cu aspect teoretic (textele filosofice, critice) nu au fost separate într-o secțiune specială, ci integrate contextului cultural general, în funcție de epoca istorică pe care au cercetat-o. Am căutat în acest fel a sublinia unitatea ideatică a culturii române, indiferent de formele de manifestare, artistice sau ideologice, pe care le-a adoptat.

În afara textelor prezente în antologie, fiecare dintre tipurile enumerate ar mai putea fi ilustrat cu numeroase contribuții, unele eminente. Am eliminat însă cercetările care aveau drept obiect doar un aspect particular al umanismului, oricît de strălucit ar fi fost tratat, altfel spus, cercetările care se adresează, prin natura lor, unui cerc mai restrîns de specialiști. Noi ne-am propus a alcătui o antologie destinată marelui public.

Ne facem însă o datorie de onoare a aminti aici măcar o parte dintre acele lucrări la care cu regret am renunțat, spre a rămîne consecvenți principiilor ce ne-au călăuzit selecția. Dintre lucrările românești consacrate Renașterii europene și umanismului în general lipsesc, printre altele, lucrările lui P. P. Negulescu, Filosofia Renașterii, *1910, Edgar Papu,* Giordano Bruno. Viața și opera, *1947, și* Călătoriile Renașterii și noi structuri literare, *1967, Andrei Oțetea,* Renașterea și Reforma, *1968, George Uscătescu,* Erasmus, *trad. rom. 1982 etc. Dintre textele critice consacrate analizei unor trăsături particulare ale umanismului românesc* * *din secolele XVI—XVIII am lăsat deoparte, studiile lui B. P. Has-*

* Un amplu comentariu critic privind *Istoria umanismului românesc* face Virgil Cândea în vol. *Raționea dominantă. Contribuții la istoria umanismului românesc,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 327—349.

deu, Luca Stroici, *în* Ateneul român, *sept.-oct. 1861, Al. Ciorănescu,* Rugăciunea lui Petru Cercel, *în* Revista Fundațiilor Regale, *nr. 9, 1935, Ioan Lupaș,* Doi umaniști români din secolul al XVI-lea, *în vol.* Studii, conferințe și comunicări, *I, 1928, Șt. Bezdechi,* Nicolaus Olahus. Primul umanist de origine română, *1939, P. P. Panaitescu,* Nicolas Spathar Milescu (1636—1708), *extras din* Mélanges de l'Ecole Roumaine en France, *1925, și, mai cu seamă,* Începuturile și biruința scrisului în limba română, *1965, M. Berza,* Culture roumaine et culture européene au XVII[e] et au début du XVIII[e] siècle, *1967, I. S. Firu, G. Hajos și C. Göllner,* Umanismul și raționalismul în țările române *în* Istoria gîndirii sociale și filozofice în România, *1964, Ștefan Pascu,* Petru Cercel și Țara Românească la sfîrșitul secolului al XVI-lea, *1944, și* L'humanisme et la culture roumaine ancienne, *1971, George Lăzărescu și Nicolae Stoicescu,* Țările române și Italia pînă la 1600, *1972, Petru Iroaie,* Umanesimo romeno, *Trapani, Editore Celebes, 1967, Dan Zamfirescu,* Originalitatea literaturii române vechi, *în vol.* Contribuții la istoria literaturii române vechi, *1981 și* Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Probleme controversate, *1973, Ion Gheție,* Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice, *1977, I. C. Chițimia,* Umanism occidental și umanism sud-est european, *în* Revista de istorie și teorie literară, *nr. 1, 1972, Cătălina Velculescu,* Cărți populare și cultură românească, *1984, Liliana Botez,* Tradiția culturală ca factor definitoriu al umanismului românesc din secolul al XVII-lea, *în* Revista de istorie și teorie literară, *nr. 2, 1981, Dan Horia Mazilu,* Literatura română în epoca Renașterii, *1984; dintre numeroasele studii consacrate de Alexandru Duțu umanismului* (Sinteză și originalitate în cultura română, *1972,* L'humanisme et l'évolution des rapports culturelles européens aux XVII[e]—XVIII[e] siècles, *în* Revue Roumaine d'Histoire *nr. 1, 1977,* Cultura română în civilizația europeană modernă, *1978 etc.) am ales un singur fragment, exemplar din punct de vedere metodologic pentru modalitatea autorului de a caracteriza comparativ mentalitățile culturale. Se adaugă la aceste cîteva exemple din multele posibile (n-am amintit nimic, de pildă, de lucrările dedicate ideii de romanitate a românilor, nici despre cele dedicate studiului bizantinismului sau balcanismului) istoriile literare consacrate perioadei respective, monografiile de scriitori sau de personalități istorice, studiile introductive și edițiile de opere ale autorilor ce pot fi calificați drept umaniști.*

Această înșiruire de nume și titluri nu reprezintă un simplu gest de politețe față de numeroșii cercetători omiși din antologie.

Scanned with OKEN Scanner

Ea are în primul rînd o semnificație culturală: îl familiarizează pe cititor cu multitudinea problemelor care se pun în legătură cu umanismul românesc și cu diversitatea punctelor de vedere din care pot fi ele abordate (lingvistic, filologic, istoric, sociologic, literar, comparatist în legătură cu Europa centrală sau cu Europa de sud-est etc.).

Cît privește ultimul tip de texte, cele prin care principalele trăsături ale umanismului sînt perpetuate de-a lungul istoriei și culturii românești, el poate fi, practic, ilustrat de toate operele valoroase care s-au produs în filosofia, istoria și literatura română. Pentru că, într-un fel specific fiecăreia, toate sînt preocupate în fond de condiția umană, de situarea omului în lume și în istorie. Selecția, în acest compartiment, a fost dictată, mai mult decît în cele precedente, de gustul subiectiv al autoarei. Este probabil (și e foarte bine așa) că fiecare cititor și-ar putea alcătui propria lui antologie pe această temă. Noi n-am făcut decît să încercăm a-l stimula. Ne-am străduit a alege texte pe care le-am considerat deschizătoare de perspectivă pentru o anume caracteristică a umanismului contemporan, atunci cînd pentru fiecare dintre aceste caracteristici s-ar putea alcătui vaste antologii.

În cadrul istoric larg oferit de noțiunea de „cultură modernă" așezarea textelor nu s-a făcut în ordinea strict cronologică a elaborării lor, ci în ordine logică și, uneori, analogică. Sîntem contemporani cu tot ce a produs valoros cultura română. Ne-a plăcut să-i lăsăm pe autori a dialoga între ei, prin simpla așezare a lucrărilor într-o anumită succesiune. Deși din conversație lipsesc destui parteneri, cei cărora li se dă cuvîntul spun, credem, lucruri esențiale.

Ne-am străduit, de asemenea, a demonstra, prin felul în care am selectat textele, o trăsătură pe care o considerăm esențială pentru umanismul contemporan: interdisciplinaritatea. Am ales programatic un studiu care utilizează concepte din mai multe domenii ale spiritului (cel al lui Paul Cornea despre noțiunea de „popor" în epoca pașoptistă, necesitînd investigații semantice, sociologice, istorice, literare, comparatiste), dar și studii care tratează un anumit domeniu din perspectiva intelectualului format în altă sferă a sensibilității sau a gîndirii: noțiunea de dezalienare, problemă capitală a filosofiei contemporane, am lăsat să fie dezbătută de un romancier cu gustul discuției dialectice — Al. Ivasiuc —, în timp ce umanismul literaturii contemporane am lăsat să fie ilustrat de un estetician de formație filosofică.

Scanned with OKEN Scanner

Textele au fost selectate împreună cu aparatul lor de note și trimiteri, păstrat, cu numerotarea originală, așa cum l-am aflat în ediţiile indicate în fiecare caz.

Socotim că noţiunea de „umanism" poate constitui fermentul ideologic al unei dezbateri ce va dăinui cît cultura română. Noi nu am făcut decît să sugerăm cîteva posibile abordări într-un moment istoric determinat.

R.S.

Scanned with OKEN Scanner

Nicolae Mărgineanu

CONDIȚIA UMANĂ

Capitolul I

CONDIȚIA UMANĂ

„Muntele și omul — spune Shakespeare — se aseamănă, dar cu deosebirea că de unde prin munte pămîntul tinde spre cer, prin om cerul a coborît pe pămînt".

Omul reprezintă, într-adevăr, suprema creație a lumii. De aceea lămurirea naturii și condiției sale de existență în lume a constituit problema cea mai de seamă din toate timpurile și din toate locurile. Ea a frămîntat atît literatura și arta, cît și știința și filosofia, pe care acțiunea umană se bazează.

Dar omul nu este o ființă solitară, care trăiește izolat de semeni și de lume, ci o ființă socială, *zoon politikon,* cum a spus Aristotel. De aceea trăsăturile și funcțiunile sale nu pot fi considerate numai atribute ale sale, dependente numai de el, deoarece ele sînt moduri de conjugare cu lumea, cu societatea mai ales, în care un cuvînt de spus are și mediul.

Adaptarea la lume și societate, cu scop de conservare și dezvoltare în condițiuni de eficiență optimă, este apoi operată de sistemul nervos central. Prin urmare, un cuvînt de spus asupra emotivității și firii, în parte chiar și asupra caracterului și inteligenței, are și corpul. Temperamentul exprimă tocmai această influență.

În acest mod, *structura psihologică* a persoanei umane nu poate fi înțeleasă fără *infrastructura biologică,* pe care ea se clădește, și fără *suprastructura socială,* în care ea se integrează.

Condiția umană definește această *interconexiune* dintre structura biologică și suprastructura socială. Completitudinea de determinare a ființei umane în lume o satisface numai ea, deoarece

Scanned with OKEN Scanner

trăsăturile și funcțiunile psihice se întregesc reciproc cu cele biologice și sociale, de care nu pot fi despărțite.

Condiția umană, de ordin bio-psiho-social, nu este însă statică, ci în neostoită evoluție, în care un cuvînt de spus are și trecutul, anume cauzalitatea lui, precum și viitorul, adică planificarea sa, prospectivitatea sa. De aceea condiția umană, luată în plenitudinea ei bio-psiho-socială trebuie explicată prin *pre-structura* cauzală și interpretată prin *post-structura* prospectivă, viitoare.

Condiția umană, de asemenea, privește nu numai aspectul ei conștient, ci și aspectul său inconștient.

În condiția umană sănătoasă, conștientul este sinteza și stăpînul inconștientului. În condiția umană bolnavă, conștientul și inconștientul intră în conflict, raportul lor normal de determinare răsturnîndu-se.

Omul apoi nu e numai *conștiință*, ci și *conduită*. De aceea conștiința nu e numai reflectarea reușită sau nereușită a inconștientului, ci și reflectarea condiției social-culturale, cu care ea interacționează prin conduită. În condițiuni psihologice și social-economice normale, conduita este o expresie a conștiinței. Cînd insul sau semenii sînt nesinceri și neoneşti, atunci vorba și conduita devin *mecanisme de apărare* ale conștiinței individuale, între gînd, vorbă și faptă apare un divorț.

Dar lumea *variază*, precum diferită e și societatea și *deosebite* sînt și epocile de cultură. De aceea condiția umană trebuie cercetată și în această lumină. Ea trebuie văzută și sub unghiul *deosebirilor*, nu numai sub acela al *asemănărilor*. Precum ea trebuie aperceputâ și în perspectiva *întregirilor reciproce*, ce nasc din lupta contrariilor.

Viziunea metafizică a sesizat numai *identitatea* substanței psihice, cu caracter static, și a făcut abstracție de *variația* în spațiu și de *dezvoltarea* ei în timp. Interpretarea dialectică, pe care știința de azi o ilustrează, operează cu *întregirea reciprocă* dintre *identitate și variație*, pe de o parte, și dintre *continuitate* și *discontinuitate*, pe de altă parte, așa cum ele au loc în concretitudinea geografiei umane și a istoriei.

În sfîrșit, condiția umană poate avea o evoluție onestă și sănătoasă, deci normală, precum ea poate avea una bolnavă sau criminală, deci *anormală și patologică*. De aceea ea trebuie cercetată și interpretată și sub unghiul sănătății, idealul fiind, desigur, onestitatea și sănătatea, nu infracțiunea și boala.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul II
ȘTIINȚA CONDIȚIEI UMANE

Noua definiție a persoanei

Cum definiția exprimă minimum de discriminare teoretică, determinarea *poziției* în extensiune, a *treptei* din comprehensiune și a *momentului* din evoluție, trebuie condensată într-o singură frază. [...] La orizontul mult lărgit al științei contemporane, mijlocit de noua tehnică experimentală, lumea apare însă ca o ordine de compunere, în care analiza și sinteza, în termeni de interconexiune — iar nu comparația, în termeni de asemănări și deosebiri — joacă rolul prim. Noua determinare este și relațională, nu numai obiectuală. Ea se prezintă apoi în grade de dezvoltare, iar nu în atribute, care există sau nu există. În sfîrșit, ea este și procesuală, nu numai relațională și obiectuală. Adevărata completitudine de determinare este realizată numai în știința contemporană.

Văzută în această lumină, persoana umană este o *structură bio-psiho-socială și culturală individuală în dezvoltare*. Definiția înseamnă o primă apropiere a *treptei* de compunere a materiei și energiei în lume, care este cea bio-psiho-social-culturală, deci umană. Satisfăcută este și determinarea momentului sau etapei din evoluție, deoarece numai omul are dezvoltarea culturală. Prezentă este și determinarea din extensiune, dar ea e realizată numai prin individuație, care a intrat sub imperiul legii, iar nu prin gen și specie. Cum însă sub semnul individuației se găsesc toate ființele și obiectele din lume, în definiție trebuie să introducem mențiunea că este vorba de cea mai conturată individuație, cauzalitate proprie și salt, operate conștient. În consecință, vom completa definiția de mai sus astfel : *persoana umană este o structură bio-psiho-socială, care se adaptează în mod conștient la lume, în formele cele mai individuate, cu cauzalitatea proprie cea mai dezvoltată și cu salturile calitative cele mai mari.*

Ne rămîne acum să introducem conceptele de *semnificație* și *direcție de evoluție*. Semnificația precizează *rostul* părții în întreg și a întregului în lume, iar *direcția de evoluție* indică drumul Binelui, Adevărului și Frumosului, pe care se bazează sănătatea, onestitatea și productivitatea muncii. În consecință, vom spune că *persoana umană este o structură bio-psiho-socială care se adaptează în mod conștient la lume și la societate, în formele cele mai*

Scanned with OKEN Scanner

individuate, cu cauzalitatea proprie cea mai ridicată, realizînd salturile cele mai mari în direcția Binelui, Adevărului și Frumosului, pe care se bazează sănătatea, onestitatea și productivitatea muncii.

[*Condiția umană*, Editura științifică, 1973, p. 9—10, 31—32]

Zoe Dumitrescu-Buşulenga

RENAȘTEREA
UMANISMUL ȘI DESTINUL ARTELOR

Pornit, cum spune Augustin Renaudet, ca „un act de robustă credință în forța spiritului uman și opunîndu-se pesimismului tradițional al filosofiei creștine medievale“ [1], umanismul și-a edificat tabla de valori cu libertatea absolută a spiritului, cu demnitatea umană, cu virtutea în sensul de talent (care avea însă la început și nuanță etică) menită să aducă gloria, cu posibilitatea de cunoaștere integrală filosofică a lumii, cu cultul energiilor și puterea voinței, cu originalitatea, cu încrederea în perfectibilitatea umană (ceea ce a dus la progresul pedagogiei) și și-a constituit noul concept de om întemeiat pe universalitate și unicitate. Omul stătea în fața lumii ca o lume, ca un microcosm cu legi proprii în care putea să intervină, pentru că de puterea voinței atîrna raportul între soartă și virtute. În gîndire s-au abordat pe rînd probleme științifice, filosofice și teologice, antropologice și cosmologice. S-a încercat unificarea din nou a teologiei creștine și filosofiei pe temelii mai largi decît cele medievale, acordîndu-se un loc mai mare altor teologii, de tradiție grecească și orientală. Drept care s-a încercat și o revalorificare a miturilor în sensuri laice ori teologice, pentru a li se da greutate de mister în efortul de a repune în circulație teologiile păgîne (Hermes Trismegistos, Orfeu, Pitagora, Platon), ori evoluționiste, după o puternică înrîurire a lui Lucretius, discipolul latin al lui Epicur.

În știință stăpînește un mare respect față de natură și puterile ei, infinite, amestecate, bune și rele (vezi monologul lui friar Lorenzo în *Romeo și Julieta*), în care se pătrunde prin multlăudatul experiment.

[1] Renaudet Augustin, *Humanisme et Renaissance*, Droz, Genève, 1958, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

Dar odată tabla de valori întregită pentru o clipă, din eforturile fiecărui umanist în parte, exultanța face loc îndoielilor filosofice, melancoliei, sterilității, convenției manieriste. Unii, ca Bembo și Castiglione, trăiesc elegant, mai mult cu amintiri și teorii însă, alcătuind cărți despre iubire, burlă, norme universale, care sună ca niște sarbede manuale de viață curtenească.

Alții, chiar mai devreme, s-au întors spre Evul Mediu, ca Botticelli, și apoi tîrziu, în contrareformă, Tasso, iar alții, ca Aretino, fac din manierism spoială (acesta nu mai știa decît slab latinește și deloc grecește) ori gălăgie, înlocuind erudiția profundă cu o îndemînare de suprafață și, lucru pe deplin edificator, epatîndu-și contemporanii în chipul cel mai facil cu putință. Drama intelectuală încetează de a mai trece în opera de artă.

Din umanism rămîne, de fapt, doar umbra, dar spiritul lui abia acum începe să permeeze încă o dată Europa, reamintindu-i nobila origine și întărindu-i, poate pentru întîia oară, conștiința unității posibile, măcar pe plan intelectual. Fiindcă umanismul se întinde vertiginos peste Europa în special în anii de amurg ai strălucirii italiene. Curentul devine european propriu-zis în secolul al XVI-lea, sub înrîurire italiană într-adevăr, cu cîteva modificări esențiale, deși poate nu izbitoare, dovedind că vremea plenitudinii doctrinare ca și a modelelor clasice, unanime în secolul al XV-lea, se încheiase.

Erasm, olandezul, este acela care ni se pare a marca evident turnanta, fiindcă e cel mai mare dintre umaniștii europeni, cel mai original și mai singur în felul său, în ciuda nesfîrșitei corespondențe pe care a dus-o cu nenumărați prieteni și în ciuda legăturilor de amiciție și vizitelor făcute pe tot continentul.

Erasm singur, cu prudența lui, pare să fi simțit limitele spiritului uman și ale îndrăznelii umanistice. Cu credința lui rațională căreia îi caută izvoarele de autenticitate, nepîngărită, în sursele evanghelice și patristice, pe care a dorit să le concilieze cu cele clasice [1], învățatul din Rotterdam nu și-a îngăduit depășirea condiției sceptice, cu o înțelepciune de mijloc grecească ce l-a împiedicat să accepte vreo formă de fanatism, nici măcar pe acela al libertății.

De fapt, secolul anterior produsese mari fanatici ai încrederii în rațiune, în sensul afirmării, cum am văzut, a posibilităților nelimitate, aberante aproape, ale liberului arbitru. Și în încrederea

[1] Svendsen, Paulus, *Zur Frage der Umanitas Erasmiana*, în *Orbis litterarum*, vol. XXII, nr. 1—4, Copenhaga, 1967, pp. 191—207.

oarbă nutrită în perfecțiunea modelelor, în infailibilitatea lor, zăcea una din sursele fanatismului. A crede că desăvîrșirea stă în imitația stilului lui Quintilian, Cicero ori Platon este desigur una dintre încîntătoarele naivități ale umaniștilor. Erasm evită pînă și acest soi de fanatism, crezînd și acceptînd doar virtuți mijlocii, cotidiene, valorile științei și ale înțelepciunii deduse din acestea.[2] Ceea ce îl menține pe el în mijlocul măsurii este un sentiment acut al relativității tuturor lucrurilor, pe care-l învață cu sîrguință de la Lucian din Samosata, scepticul filosof grec al alexandrinismului latin, autorul său de predilecție și modelul pentru care abolește Erasm toate celelalte modele. Dizolvarea valorii elegantelor perioade ciceroniene învățate cu atîta sîrguință, ale lui Valla sau Alberti și înlocuirea lor cu efectele de contrast amar ricanatoare, înseamnă instaurarea unei noi viziuni. Și este esențial că modificarea de viziune și de stil la marele umanist a coincis cu introducerea unui nou model în universul umanistic și că și viziunea și stilul și modelul afirmă un scepticism de sfîrșit de ev, de alexandrinism în general. Și momentul acesta are semnificația începutului unei crize adînci în umanism tocmai în împrejurările maximei sale extensii.

Spiritul nordic a temperat cu Erasm (dar nu cu fanaticul său contemporan, Luther)[3] excesele, jactanța ideologică, precum și caracterul apodictic al doctrinelor umanistice italiene. Dorind să se bucure de pace, de libertate, de roadele învățăturii și ale toleranței (rezultat pozitiv al filosofiei sceptice), Erasm a repus în circulație adevărul antidogmatic care nu se naște și nu prosperă decît într-un climat de înțelegere a relativității tuturor lucrurilor, de comparație posibilă a valorilor. El nu repune cumva în discuție tabla de valori constituită cu atîta luptă și de cîte ori cu adevărată dramă de către umaniștii italieni pe care el i-a iubit, ci încearcă să le păstreze, să le răspîndească trecîndu-le într-un domeniu mai familiar, mai accesibil, al cotidianului. Amărăciunea însă de a le vedea contestate ori măcar neaplicate într-o lume filistină în care existența și construcțiile geniale ale concepției umaniste despre lume și om n-au putut schimba nimic, îl duceau la viziunea sceptică din *Elogiul nebuniei*, luchianescă ilustrație reluată a lipsei de înțelepciune de care suferea lumea contemporană. Căci ce a fost moartea lui Thomas Morus, prietenul său, ucis de Henry al VIII-lea, monarhul pe care l-a slujit ? Ce, viața de amar exil și

[2] Uscatesco, George, *Erasmo*, Ed. Nacional, Madrid, 1969, p. 8.
[3] *Ibidem.*, pp. 20—22.

hăituitul sfîrșit al lui Ulrich van Hutten (pe care Erasm a refuzat de altfel să-l adăpostească, spre a se feri de alte surse de conflict cu papalitatea) ?

Nimic, decît doar probe, probe în plus ale discrepanței enorme dintre ideal și real, dintre visul de aur al umaniștilor și dureroasele, de netăgăduit adevăruri, ale vieții de toate zilele. Și regretele mărturisite de Erasm însuși printre rîndurile operei sale capitale și nemulțumirile apartenenței la glorioasa tagmă și starea de subordonare în care se afla, în ciuda faimei dobîndite și a prieteniilor regale, nu sînt decît semnul crizei în care umanismul intrase chiar în momentul apogeului său.

Cum spuneam însă și n-o să încetăm a spune, valoarea mare a curentului umanist stă în realizarea unității de conștiință a intelectualilor europeni, care au dovedit comunitatea apartenenței lor la sursele culturii antice greco-latine. Și această operă de trezire a conștiinței unității europene s-a extins pe tot continentul, din Peninsula Iberică pînă în Peninsula Scandinavă și pînă în sud-estul european.

[...] În nesfîrșitul drum al devenirii omului și ideilor, „ciclul" european pare să străluce și să se particularizeze printr-o evoluție vizibilă, izbitoare, petrecută în etape, în desfășurări de diagrame analoage care exprimă direcții, acumulări, salturi mereu repetate, mereu reluate, prin materialul de viață, de gîndire, de creație strîns și pus la îndemînă de popoarele vechi din bazinul răsăritean al Mediteranei, sub impulsurile venite și din ținuturile de taină ale tracilor. Grecii antici au constituit un prim model de cultură, un tip de experiență, rationalizată, încercînd raportarea la om și cosmicizarea ei în funcție de acest centru. Acest model a exercitat o adevărată fascinație mai tîrziu, dobîndind cu fiecare nouă etapă de influență o nouă capacitate de iradiație, pe spații tot mai largi. Și de fiecare dată readaptările se făceau, firește, în condiții mereu altele. În lumea romană care a trăit într-o coexistență tîrzie cu civilizația și cultura elenistică s-a produs o primă tentativă de imitație masivă a modelului devenit deja clasic și în afara căruia nu se mai putea gîndi omul și formația sa. Din haina miturilor și a poeziei încep a fi extrase precepte, principii, idei generale pentru ca „modelul" să capete aplicabilitate practică, să poată fi imitat cu succes. Superba concizie a formulelor grecești care fixau în fulgurații de geniu o viziune despre lume dispare în discursivitatea elegantă a umanismului latin, în bogăția comentariilor care explicitează totul. Ideea de bază a gîndirii grecești despre om, perfectibilitatea, aceea care a introdus și susținut superiorul concept al evoluției, este tradusă în termeni de pedagogie curentă. Inefabila

Scanned with OKEN Scanner

taină a luptei, a „agoniei" pentru formarea personalității, devine un șir de recomandări sistematice urmărind realizarea practică, pe scară largă a insului perfect. De la Cicero, tălmăcitorul și popularizatorul cel mai de seamă al filosofiei grecești la Roma și pînă la Quintilian care vrea, cu orice preț, să întrupeze imaginea ideală a omului desăvîrșit, în orator, preocuparea aceasta de realizare palpabilă, concretă a perfecțiunii nu face decît să sporească, semn că imaginea aceea se depărtează mereu.

La Quintilian găsim de altfel explicit spusă truda voită, neobosită, a alergării după ideal. În felul său naiv dar pasionat, clasicul acesta al pedagogiei prin oratorie arată a ști că „modelul" e o himeră sau o convenție, dar că îl urmărește cu îndîrjire pentru că oamenii nu se pot forma în afara sau în lipsa modelelor. El zice, după ce enumeră toate calitățile ideale ale oratorului care întrupa și un mod de gîndire superior și o viață morală fără cusur și o elocință fără greș și cunoștințe complete : „... probabil pînă acum nu a fost nimenea astfel ; însă cu atît mai mult trebuie să tindem spre culmi ; așa au făcut cei mai mulți antici, care, deși socoteau că încă nu a existat un asemenea înțelept, ne-au transmis totuși preceptele înțelepciunii. Căci, de bună seamă, elocința desăvîrșită nu este o iluzie și natura minții omenești nu împiedică realizarea ei ; cine se străduie spre culmi, chiar dacă nu le atinge, va urca totuși mai sus decît acela care, pornind de la început fără speranța de a ajunge unde dorește, se va opri chiar la poalele urcușului" [1].

Rar găsim în istoria culturii o astfel de declarație deschisă care să afirme cu atîta tărie valoarea și importanța modelelor în formarea minții și sufletului omenesc. De aceea pedagogul antic se simte un adevărat arhitect care-și exercită arta, ca un Vitruviu, asupra omului pe care-l dorește perfect ca oratorul lui Quintilian. Iar acesta se exprimă în stilul lui Cicero, măsurabil după moștenite canoane.

Explicațiile, rețetele, modalitățile, canoanele devin din ce în ce mai numeroase pe măsură ce modelul se îndepărtează și se învăluie în nori, asimilîndu-se în mit și creînd iluzii și aparențe în istoria imperiului roman care îmbătrînește și obosește. În mileniul care urmează și în care cele două culturi sudice europene mai iradiază fără prea mari puteri, Europa și ele însele sînt răscolite și fecundate de energii noi purtate de popoarele răsăritului și nordului. Modelul care li se impune tuturor acum vine de mai departe, dinspre doctrinele soteriologice ale orientului, deși va trece prin

[1] Quintilian, *Arta oratorică*, Editura Minerva, București, 1974, B.p.t.

hainele filosofice ale curentelor greceşti şi romane. Treptat, modelul christic trece dinspre sud înspre nord şi cuprinde popoare şi ţări, pe rînd, de obîrşie latină, germanică ori slavă. Dar el îndeamnă la suferinţă şi umilinţă, la abandonul iluziei pămînteşti. În lumina lui, ideea perfecţiunii omeneşti păleşte şi aproape dispare în sensul vechi, fiinţa trupească fiind lovită de caducitate, iar cea dinăuntru realizîndu-se nu aci în umbra morţii, ci dincolo, în eternitate şi slavă. Modelul e în dincolo, în *au-delà,* în *jenseits* şi drumul spre el e nu numai un drum al minţii, *iter mentis,* ci şi al crucii, al ascezei şi mortificării. De la păcatul originar care apasă pe umerii omului interzicîndu-i perfecţiunea aci, acesta poate face, prin abandonul lumii, saltul spre dincolo, spre omul cel nou în duh. Dicotomia aceasta, ca şi celelalte, au fost prinse în impresionante lucrări unificatoare, cum spuneam la început. Şi după nenumărate adunări laolaltă a celor mai diverşi factori, de la cel acut social al apariţiei unor noi categorii sociale, la cel profund psihologic, ţinînd de curioase impulsuri compensatorii, la cel de alternanţă în categoriile spiritului care a cerut imanentizare şi laicizare, mutaţiile s-au produs. Vechiul model, păstrat pe undeva, prin ungherele amintirii europene colective, a răsărit din nou, din nişte nevoi reiterate de adevăr pămîntesc şi raţional, de o lume unificată într-o viziune coherentă, cosmicizată, antropocentrică şi antropomorfică.

Peste contradicţiile afirmate într-o neîncetată, rodnică luptă, Renaşterea arată totuşi, superioară, ideea unităţii spiritului european. Pe măsura faţetelor caleidoscopic înşirate în aparent infinite combinaţii, stăpînesc, iată, arhetipurile, cîteva permanente, europene. În definirea individului care caută eliberarea personalităţii sale printr-o nouă, obiectivă delimitare faţă de natură şi de divinitate, Renaşterea readuce în fond aceeaşi dramă a condiţiei umane care a apăsat Grecia antică. Dintr-un impuls îndrăzneţ, umaniştii încearcă o formulare a conceptului de om, raţionalizat, printr-o sinteză între filosofia grecească şi filosofia creştină, operată pentru prima oară pe ambele table de valori ale revolutelor etape de istorie şi cultură, acum amestecate. Nouă mare victorie a individualismului european într-o fază superioară, anunţînd era modernă, umanismul va permea acum multe ţări, multe popoare, făcînd să se răspîndească în toată Europa, din Italia, Franţa, Anglia şi pînă în Boemia şi Ţările Române, acele curente filosofice ale antichităţii mereu reluate, ca nişte laitmotive, în istoria culturii europene, adică platonismul şi aristotelismul, ca şi epicureismul, aflat în dialog permanent cu creştinismul. Umanismul se constituie astfel în larg curent eclectic, slujit de cîteva stiluri fundamentale, năs-

Scanned with OKEN Scanner

cute din imitația marilor modele. La început, în faza de formație și de culme, cînd oratoria, etica și preocupările de unitate și refacere a Imperiului stăpîneau, Cicero și Quintilian, dar mai cu seamă Cicero, au constituit marele model stilistic după care și Biondo și Valla și Enea Silvio Piccolomini și-au modelat vorbirea și scrierea. Este etapa viziunii drepte, raționale asupra lumii, dominată de ideea perfectibilității și libertății absolute a omului și exprimată în geometrice structuri, supuse, simbolic vorbind, secțiunii de aur.

Etapa constituie o cucerire grandioasă, dar de o clipă, într-un echilibru destul de precar, fiindcă va fi curînd răsturnat.

Filosofic, e vorba de o reprezentare a cosmosului realizată într-o schemă intelectuală, într-o abstracție simplă geometrică. Ceea ce doreau probabil umaniștii și oamenii de știință era o nouă viziune despre lume care să depășească imobila, geocentrica, osificata și dezmințita viziune medievală. În lipsă de alta mai desăvîrșită, ei au împrumutat-o pe aceea a grecilor, simplă, rotundă.

Și, evident, secțiunea de aur este o cîrjă pe acest drum al cosmosului grandios dar finit, conceput ca o imensă operă de artă a creatorului.

Pe de altă parte, cei mai reflexivi dintre ei sau cei dominați de un mai riguros spirit științific sînt copleșiți de intuiția unui cosmos infinit, reprezentat în forme anti-euclidiene, ca Leonardo da Vinci obsedat de potop, de revărsările de ape, sau ca Giordano Bruno la care apare, în secolul al XVI-lea, freamătul unui univers infinit, conceput desigur sau întrevăzut numai intuitiv.

Probabil, slaba dezvoltare a cercetării științifice, exaltate în analiză și experiment dar nepracticată pe scară largă, i-a făcut să nu găsească reazim în aspirațiile lor fără limită spre realizarea personalității. Umaniștii priveau lucrurile naturii doar din exterior și astfel nu puteau înțelege unitatea lor subiacentă, complicată, adîncă. Deci o gravă nepotrivire între totalitatea descumpănitoare a faptelor observate, rezultate ale unei experiențe noi, ale unei viziuni noi despre lume care se descoperă treptat și ideile generale ale unei filosofii vechi, cu o depășită capacitate de reprezentare a lumii.

Din această fundamentală contradicție au ieșit dramele, intensificate de faptul că fiecare din cei mari începea cu sine și uita curînd de ceilalți, fiecare pornea să-și crească puterile cognitive și creatoare pînă cînd individul ajungea să se afle exaltat la dimensiuni titanice. De altfel, dramele au fost în primul rînd ale artiștilor care înțelegeau cu puternice intuiții caracterul imperfect și limitat al construcțiilor teoretice edificate de umaniști.

Scanned with OKEN Scanner

În felul acesta se reafirmă spiritul european cu coordonatele lui faustice, popoarele nou formate au dat proba integrării lor, prin sinteze remarcabile, într-o anumită marcă stilistică, continentală, într-un anumit tip de psihologie, într-un anumit tip de problematică.

Din cînd în cînd, întrebările fundamentale se reproduc în istoria ştiută a continentului nostru şi se repun în circulaţie ideile caracteristice.

Dacă există o filosofie europeană unitară pe perioade de istorie şi cultură mai întinse, după contribuţia grecească şi latină la stabilirea unor direcţii cît de cît asemănătoare în spiritul european, atunci Renaşterea a venit cu o remarcabilă extensie în sensul unificării modului de gîndire. Între raţional şi iraţional, între filosofia grecească şi scolastica creştină, umanismul încearcă alt tip de sinteză, altă aşezare a valorilor, nu altele însă decît acelea moştenite din antichitatea clasică şi Evul Mediu.

Curentul filosofic al umanismului se constituie rezolvînd într-o mixtură de valori vechi şi noi, tot felul de probleme filosofice şi teologice, cosmologice şi antropologice, etice şi estetice, nu într-un chip foarte nou şi original, dar afirmînd din nou încrederea în îndrăzneala de titan a omului, învestit cu o desăvîrşită libertate de voinţă, cu o demnitate refăcută, căutînd gloria şi convins că va învinge soarta prin virtute, dînd curs perfecţionării facultăţilor sale pentru realizarea deplină a personalităţii, prin studiul adînc al surselor clasice şi al naturii redescoperite.

Valorile de expresie ale operelor umanistice nu sînt originale, fie că folosesc latina, fie limbile naţionale, fiindcă mijloacele lor stilistice sînt îndeobşte de împrumut, calchiate după mari modele.

Aceste opere reiau cîteva specii tratate de antici şi le rotunjesc după talentul autorilor. Se cultivă aluzia mitologică, citatul de izvoare antice, semn al cercetării „autorităţilor" clasice, al erudiţiei afişate în chip ostentativ. Analogia ori comparaţia se folosesc curent, ironia străluce dînd relief textului. Elogiul slujeşte faimei, iar eleganţa rafinată a perioadelor trezeşte o plăcere estetică subţire. Esenţial în stilul general al umaniştilor e abandonul modului scolastic de demonstraţie şi înlocuirea acestuia cu o exprimare mai liberă a fiinţei omeneşti, dar în cea mai mare parte tot convenţie literară şi imitaţie de modele clasice, înfăţişînd ceea ce este *făcut, artificios* în spiritul Renaşterii. Cînd unii autori se ridică peste convenţii şi compun opere de confesiune ori de dramatică meditaţie asupra condiţiei umane, ei depăşesc locul comun

Scanned with OKEN Scanner

al umanismului. Dar extensia europeană a curentului umanist și a literaturii umanistice se datorește în mare parte tocmai factorului de convenție și imitație prezent în fenomenul literar : toți scriu *à la manière de...* (de la Cicero, Quintilian, Seneca, Galen la Platon). Clasicizantul, *făcutul* stil umanistic are astfel virtuți unificatoare prin subordonarea la modele general valabile.

Cu Erasmus (ca cel mai reprezentativ din acest punct de vedere), adoptarea unui alt stil și a unei alte viziuni despre lume altfel decît cea constituită prin juxtapunerea unor clare, armonioase structuri, manifestă semnele începutului crizei, în plină strălucire de extensie europeană a umanismului. Înlocuirea lui Cicero, autoritatea nezdruncinată care a domnit în tot cursul secolului al XV-lea, prin Lucian din Samosata, filosof grec al epocii alexandrinismului latin, marchează stilistic răsturnarea viziunii optimiste, raționaliste, echilibrate despre lume într-o perspectivă și o concepție destul de sceptică pe care o profesează Erasmus în gîndirea și opera sa. Procesul, destul de adînc, are rezonanțe dincolo de folosirea strict tehnică a anumitor motive și procedee, deși se exprimă în mod esențial în acestea. „Asianismul", destul de greu perceptibil încă, începe, topindu-se în altă etapă din istoria morfologiei europene, rămînînd tot mai puțin în cadrul şi sfera valorilor raționale. Relativismul gîndirii erasmice slăbește certitudinile, răstoarnă prin îndoieli valorile dînd drumul dubiilor iraționale. O dată cu acestea se vor elibera și forțele creatoare zăgăzuite pînă acum de un voit echilibru. Și finalul Renașterii (și cel al Umanismului) va cunoaște o dată cu manierismul de sfîrșit de veac, răspîndit în toată Europa prin petrarchism, pastoralism, cultism, concettism etc. cei mai mari scriitori și artiști ca Tasso, Montaigne, Cervantes, Shakespeare. După cosmosul rotund, abstract, rațional satisfăcînd setea de perfecțiune finită a unor oameni însetați de structuri geometrice și care credeau că regăsesc ceva din presupusele armonii ale sufletului grecesc și ale umanității latine, și reprezentate simbolic de secțiunea de aur, urmează invazia irațională a formelor incipient baroce, spărgînd limite și bariere, irumpînd într-o mișcare de necontenite spirale răsfrînte în oglinzi concave. Labirintul va lua acum locul Cosmosului rotund.

În literatură ca și în plastică, imitația, maniera, variațiunile de fiorituri pe temele date, se extind din nou în toată Europa. Așa încît, a doua oară, în plină criză a umanismului, convenția și imitația unesc și unifică din nou. Deci de două ori se creează, sub puternica înrîurire a curentului umanistic, și a literaturii legate

Scanned with OKEN Scanner

de el, punți în legătură, mijloace de comunicare, unificatoare între popoarele europene, într-o alternanță foarte interesantă de rațional și irațional, de aurore și crepusculuri înlăuntrul aceluiași ciclu de cultură. Și acolo unde raționalul se află în centrul fenomenului, iraționalul apare în declin, unde iraționalul stă în centru, raționalul încheie seria.

Marele merit al curentului umanist rinascimental stă în reîmpămîntenirea și folosirea pe scară mai largă a valorilor umanismului antic, într-un fel de fixare, de confirmare vrută, deliberată, fiind începutul unei tradiții de mîndră preluare la surse a Antichității, de elaborare a unei filosofii cu puternice premise raționaliste. Umanismul și-a încheiat cariera de curent filosofic literar după două sute și mai bine de ani de existență, dar amprenta sa asupra Europei a rămas indelebilă. Ca atitudine, ca unghi de perspectivă, curentul s-a transformat într-una din cele mai valoroase cuceriri ale spiritului european, care apare în toate epocile de exaltare a valorii umane, roditoare de filosofii antropocentrice, raționale.

De aici încolo, modelul, validat de frumusețea și pasiunea reluării lui în Renaștere, reapare de cîte ori europenii visează să reconstruiască o lume interioară și exterioară reînnoită. O tentativă mai palidă e de găsit în clasicismul francez care a crezut că face din *l'honnêt homme* o replică verosimilă a modelului greco-latin. O alta, cu un profil mult mai acuzat și cu căutări gnoseologice mult mai dramatice, s-a produs în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Germania. Căutînd înspre Antichitate și umanismul ei ca spre o zonă ideală, nebîntuită de nici o contradicție, nesfîșiată de antinomii, intelectualii unei țări rupte în bucăți tînjeau după ieșirea din marasmul local, din neputința de acțiune, de realizare de sine. Winckelmann a reconstruit o imagine a culturii antice superbă deși artificială, iar artiștii au reînceput să dea curs unei noi *paideia,* crezind cu fervoare în sufletul frumos, expresie a *Kalokagathiei.* Pentru Goethe și Schiller, pentru Hölderlin și alții, *die schöne Seele* este noul avatar al modelului clasic, în împrejurările specific germane de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Formarea unui om activ pe tărîmul științei și implicit în cel social la Goethe răsare ca o preocupare esențială în *Wilhelm Meister* și în atitea alte opere. La Schiller, sufletul frumos participă, prin marea iubire de oameni care îl animă, la lupta pentru eliberarea popoarelor, ca în *Don Carlos.* Hölderlin visează în *Hyperion* la eroul angajat in luptele pentru libertate. Și așa mai departe. Con-

Scanned with OKEN Scanner

ceptul de umanism a suferit în secolul luminilor o serie de mutații, adăugîndu-și date noi, legate de necesitățile dezvoltării sociale, la cele vechi fixate în secolele XV—XVI. Iubirea de oameni, *philantropia*, cu toate corolarele ei, democratismul, strădania de a dobîndi libertatea și demnitatea umană, se imprimă din ce în ce mai puternic în conștiințe și vor rămîne un cîștig durabil.

Pentru secolul al XX-lea, umanismul va însemna pe de o parte continuarea conceptului așa cum a fost constituit în secolul revoluțiilor burgheze, cu accentele puse în chip esențial pe social și va redeveni ideal de existență, pe alte coordonate, în lumea socialistă, care fixează și un model al omului nou, pornit tot din vechile surse.

Pe de altă parte, o anumită tendință spre clasicitate a modernilor, spre un echilibru de soare la zenit, spre o matematizare a expresiei, sugerează un alt tip de neo-umanism, legat și de clasicitatea implicită a peisajului Mediteranei. Paul Valéry pare să fie între acești moderni un gînd care palpită de amintiri străvechi, care încearcă să reedifice un mod de cunoaștere în bătrîne mătci, cu o nouă, încifrată, perfect construită expresie. Și mulți alții pe lîngă el. Țara noastră care, așa cum am spus, a apărut în lume cu cîțiva umaniști deosebit de interesanți, n-a avut totuși o Renaștere propriu zisă. Noi ne-am păstrat mereu egali cu funciara noastră măsură moștenită din latina *humanitas* care ne-a fecundat spiritele la nivelul maselor, venind peste o gîndire în care misterele erau comunicate acestor mase. De aici sincronismul românesc cu orice formă de umanism european, de la începuturi și pînă astăzi.

Umanismul rămîne în fiece epocă a istoriei europene cea mai frumoasă amintire intelectuală a țărilor bătrînului continent și o chezășie păstrată pentru certitudinile privitoare la soarta viitoare a omului. Din orice criză gravă, umanitatea poate ieși sprijinindu-se pe acest solid suport, singur în stare să constituie rampa de lansare a cercetării științifice contemporane.

Conlucrarea între spiritul umanist și științele exacte și aplicate va feri pe oameni de neîmplinire, în sensul acelei *Tragedia dell'incompiuto* a geniilor Renașterii. Iar la capătul virtual al drumului istoric și al culturii omenești, abia ne așteaptă ceea ce Herder înțelegea prin *humanitas* și care, înflorită pe pămînt, are să facă din acesta *ein Stern unter Sternen*.

[*Renașterea. Umanismul și destinul artelor*, Ediție integral revăzută și adăugită, Editura Univers, București, 1975, p. 103—106 și 265—275]

Scanned with OKEN Scanner

Tudor Vianu

RECEPTAREA ANTICHITĂȚII ÎN LITERATURA ROMÂNĂ *

Receptarea antichității, ca element hotărîtor al Renașterii și al umanismului, a fost adeseori studiată, din multe puncte de vedere și pe baza unui material care n-a încetat să sporească de la apariția celebrei cărți a lui Jacob Burckhardt, în legătură cu diferitele culturi ale Europei apusene și centrale. Renașterea și umanismul au apărut astfel ca fenomene proprii istoriei culturii în țările din aceste părți ale lumii. Deși Burckhardt, apoi numeroșii istorici care i-au urmat, au restrîns cercetarea lor în domeniul italian, s-a știut de timpuriu că Renașterea și umanismul au fost curente mai generale și că ele nu pot fi studiate decît ca atare, în numeroasele schimburi de bunuri culturale care le-au constituit. Privite ca niște curente transversale, adică cu o arie de întindere extinsă la mai multe popoare, limitele Renașterii și ale umanismului n-au fost însă niciodată împinse dincolo de hotarele țărilor din apusul și centrul Europei. Sinteza științifică a Renașterii s-a făcut astfel fără a se lua în considerație întinsul material de fapte pe care îl pune la îndemîna cercetătorilor cunoașterea culturilor din estul și sud-estul continentului nostru, unde poate fi urmărită de asemenea receptarea antichității și ceea ce i-a urmat, uneori cu repercusiuni hotărîtoare pentru dezvoltarea culturii în aceste țări. Este tocmai scopul congresului, pentru a cărui convocare rămînem recunoscători Academiei de Științe din Berlin, acela de a prezenta faptele referitoare la receptarea antichității, la Renaștere și la umanism în spațiul estic și sud-estic european și a ajuta astfel la întregirea acestor concepte.

Restrîngîndu-ne la domeniul român, trebuie arătat că, deși poporul nostru, ca popor romanic, ține prin atîtea fire de antichitatea latină, situația lui de cultură a fost pînă la un moment dat foarte deosebită de aceea a italienilor, a francezilor, a spaniolilor. N-a existat la noi acea continuitate a culturii clasice, care a făcut posibilă în toată Romania occidentală nu numai o bogată literatură în limba latină, dar a și fructificat, prin nenumărate motive, idei și forme literare, literatura scrisă în limbile vulgare. Retragerea romanilor în secolul al III-lea a suprimat temelia politică a dezvoltării unei culturi latine pe teritoriul vechii Dacii. Lungul intermediu al migrațiunii popoarelor și constituirea poporului român,

* Comunicare la Congresul asupra Renașterii, convocat de Academia de Științe din Berlin, la Wittenberg, între 3 și 8 iulie 1959.

Scanned with OKEN Scanner

apoi a primelor formații statale românești, în condiții istorice deosebit de dificile, n-au oferit un prilej mai favorabil receptării culturii antice. Prima cultură a românilor aparține cercului de cultură slav și bizantin și are un caracter precumpănitor religios, încît ea nu alcătuia un cadru propriu asimilării influențelor provenite din filosofia și literatura grecilor și latinilor. Situația se schimbă însă în secolul al XVII-lea, grație unor influențe apusene, absorbite de altfel prin intermediul unora dintre centrele de cultură ale Orientului. Secolul al XVII-lea este un moment tardiv în evoluția Renașterii și a umanismului ; în această epocă, programul amintitelor mișcări de cultură se istovise în cea mai mare parte și pretutindeni, în Europa vestică și centrală, apăruseră forme de cultură noi, ca expresie a condițiilor sociale atît de schimbate față de vremea care văzuse înflorirea Renașterii și cunoscuse zelul primilor umaniști. Se poate spune, deci, că apariția unor manifestări de cultură pe teritoriul românesc, care pot fi puse în legătură cu Renașterea și umanismul, reprezintă unul dintre ultimele valuri ale acestor curente, sfărîmate pe tărîmurile noastre.

Cercetătorii români au stabilit de mai multă vreme faptele, fără să le grupeze însă în ceea ce s-ar putea numi Renașterea și umanismul la români, o temă rezervată cercetării viitoare. Această temă nu va putea fi realizată decît atunci cînd vechea literatură română nu va mai fi studiată cu simplul interes lingvistic și istoric-pragmatic, adică drept o colecție de documente pentru atestări de limbă sau ca izvoare de fapte istorice, așa cum s-a întîmplat în toată epoca pozitivismului. Este necesară pentru înțelegerea mai adîncă și pentru aprecierea literaturii române vechi considerarea ei din punctul de vedere al istoriei generale a culturii. Aici nu poate fi însă vorba decît de simple sugestii ale cuiva care, consacrîndu-se studiului literaturii comparate, a simțit nevoia să extindă aria Renașterii și a umanismului, recunoscînd unele din caracteristicile acestora și, în primul rînd, receptarea antichității, în cultura mai veche a țării sale.

N-aș vrea să încerc aici o definiție a Renașterii și umanismului. Ca toate noțiunile istorice create pentru lungi dezvoltări de fapte, este probabil că și aceste concepte au înțelesuri deosebite pentru una sau alta dintre perioadele dezvoltării întregi. Dacă fixez zorile Renașterii și ale umanismului în secolul al XIV-lea, în Italia, și sfîrșitul acestor curente la finele secolului al XVI-lea, în toate țările occidentului european, trebuie remarcat că cele două noțiuni au un cuprins modificat pentru fiecare din perioadele care constituie aceste mișcări de trei ori centenare. Este evident, atunci, că ceea ce nu poate fi pus în legătură, din vechea literatură a româ-

Scanned with OKEN Scanner

nilor, cu amintitele curente, nu are bogatul cuprins care permite, de pildă unui istoric italian, să aducă sub incidența acelor noțiuni pe Petrarca și Boccaccio, pe Marsilio Ficino și pe Angelo Poliziano, pe Machiavelli și pe Ariosto. Renașterea și umanismul în literatura română n-au avut la dispoziție lungile răstimpuri ale curentelor respective în occident, au avut o evoluție mult mai scurtă și au caracteristici mult mai puțin numeroase. Renașterea și umanismul românesc au însemnat, în primul rînd, stabilirea contactului cu izvoarele culturii clasice și revigorarea conștiinței descendenței latine, al acelui sentiment al comunității cu Roma, care a avut mai apoi repercusiuni atît de însemnate în cultura românilor.

Împrejurări economice, sociale și politice, proprii secolului al XVII-lea, aduc românilor această largă deschidere a orizontului lor de cultură. Este vorba, mai întîi, de stabilirea contactului cu lumea grecească, ai cărei reprezentanți încep să emigreze în țările române la un anumit interval după căderea Constantinopolului în puterea turcilor, dar și prin aflarea grecilor culți, instruiți în școlile Italiei, chiar în capitala împărăției turcești, unde pretendenții la tronurile românești se găsesc adeseori și unde unii români, un Nicolae Milescu, un Dimitrie Cantemir în veacul al XVII-lea, regăsesc toate izvoarele culturii clasice. O altă cale către largul orizont al culturii clasice o află românii, mai ales moldovenii, în școlile mai înalte ale Poloniei, unde umanismul pătrunsese încă de la finele secolului al XV-lea și de care Moldova era legată prin vechi drumuri comerciale. Instabilitatea politică, pricinuită de exploatarea la care țările române erau supuse, desele schimbări de tron care îndreptau pe atîți pretendenți și pe alți boieri refugiați către Constantinopol, îi mînă alteori spre Polonia, unde rămîn în răstimpuri mai mult sau mai puțin lungi și unde fiii lor găsesc învățătură mai înaltă. Este cazul lui Grigore Ureche, probabil fost student la Lvov, al lui Miron Costin, student la Bar. Pe toate aceste căi ajung scriitorii români ai secolului al XVII-lea și al XVIII-lea să cunoască literatura latină în care se găseau atestări despre războaiele lui Traian și colonizarea Daciei, pe umaniștii italieni, ca Aencas Sylvius Piccolomini, pe Bonifinius, care, încă din veacul al XV-lea, vorbiseră despre originea latină a poporului român și despre limba lui romanică. Încă din secolul al XVII-lea apar, în Moldova, școli cu limba de predare latină ținute de congregațiile religioase, un colegiu la Iași, un seminar la Cotnari, un altul la Galați. Succesul acestui învățămînt pare a fi fost atît de mare, încît iezuitul Francesco Renzi, care vine, ca profesor, către sfîrșitul secolului al XVII-lea, raportînd asupra activității sale congregației *De propaganda fide*, putea scrie : „Astăzi toată floarea nobilimii vor-

beşte latineşte şi mulţi dintre dînşii chiar sînt foarte învăţaţi". Astfel, fie prin mijlocire greacă, fie prin una polonă, fie prin învăţămîntul local, uneori prin contact direct cu şcolile Apusului, ca în cazul stolnicului Constantin Cantacuzino, fost student la Padova, se formează în principatele române un nivel de cultură clasică, ale cărei rezultate sînt cunoscute.

Rezultatul cel mai de seamă a fost dezvoltarea literaturii istorice, din rîndul cărora aleg scrierea lui Miron Costin *De neamul moldovenilor*, ca deosebit de caracteristică pentru întregul curent. Costin face să înceapă istoria moldovenilor cu aceea a Romei şi nu se sperie de marea întindere a răstimpurilor pe care trebuia să le acopere şi de depărtarea în timp a evenimentelor cu a căror relatare avea să înceapă, căci, scria el, invocînd o analogie umanistică, Omer a scris 250 de ani după distrugerea Troii, Plutarh a povestit faptele lui Alexandru Machedon după 400 de ani şi Titus Livius a înfăţişat întreaga dezvoltare a Romei după 700 de ani şi mai bine de la întemeierea ei. Miron Costin dispune de multe izvoare ale literaturii latine, citează pe Quintus Curtius, pe Dion, pe Eutropius şi pe Ovidius, polemizează cu Aeneas Sylvius, dar foloseşte şi cronicile polone sau oricare alte scrieri pe care le adună cu zel umanistic în jurul său. Faptul că el începe povestirea istoriei poporului său cu istoria Romei, ba chiar cu evenimentele de la Troia şi cu aşezarea lui Aeneas în Italia, poate fi pus de asemenea în legătură cu metodele primilor istorici umanişti. Pe acelaşi drum îl va urma Dimitrie Cantemir care, în *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*, începe istoria poporului său cu întîmplările de la Troia şi chiar cu povestirile biblice, aşa cum făcuse încă din secolul al XIV-lea Giovani Villani, *citadino fiorentino*, care începe istoria Florenţei *dal principio del mondo*. Desfăşurarea de erudiţie umanistică este încă mai mare la fiul lui Miron, la Nicolae Costin, care nu pregetă a înmulţi referinţele, citînd pe Omer, pe Thales, pe Heraclit, pe Empedocle, pe Epicur, pe Democrit, pe Tucidide, pe Diogen Laerţiu, pe Pitagora, pe Platon, pe Xenofon, pe Plinius şi pe mulţi alţii. Tot atît de întinsă, şi desigur mai solidă a fost erudiţia lui Cantemir, scriitor de limbă latină, membru al Academiei din Berlin. Erudiţia se asociază la aceşti primi umanişti români cu mijloace împrumutate aceleiaşi sfere literare. Astfel, mărginindu-mă numai la cazul lui Miron Costin, el dă în aşa-zisa *Poemă polonă* a sa, pe care noi o citim astăzi în traducerea românească în proză a lui Hasdeu, o compunere literară după toate normele poeticei umanistice, cu invocarea de rigoare şi cu aluzii clare la iniţierea umanistică a sa şi a altora din jurul său : „Cînt ţara-mi înlăcrămată şi pe bieţii locuitori ai ţării Moldovei... Muză sarmată !

Scanned with OKEN Scanner

Iartă-mă că nu pot îndestula cum se cuvine cerințele fiilor tăi prea frumos educați, dragii tăi cei alintați pentru care, deși i-ai hrănit la sînul tău, ai mai adus cu multă cheltuială și doice, chemînd pe zeițele îndepărtate din Helicon și cîte cîntărețe sînt în jurul Helespontului, precum și Aretuzele și Pieridele, fecioarele din părțile Siciliei și n-ați lipsit nici voi, Diane din Asiria. Dar pe cînd aceste zeități zburau deasupra țării Moldovei spre regatul slăvit și liber, pe mine mă îndurerau nemaiauzite scene de tiranie neroniană, prădăciuni, cruzimi de nepovestit". Poemul istoric este desigur o specie literară umanistică, pe care, înaintea lui Costin, au ilustrat-o în apus Torquato Tasso în *Gerusalemme liberata* și Camöens în *Os Lusiades*.

Nu poate fi vorba în această scurtă contribuție, care își propune numai să semnaleze o problemă, să grupez toate ecourile de cultură umanistică în operele scriitorilor români din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, printre care învățații și poeții ardeleni ai acestui din urmă secol vor aduce un însemnat aport. Aceste ecouri sînt foarte numeroase. Dacă parcurgem chiar numai dedicațiile, prefețele sau epilogurile însoțitoare ale scrierilor cu cuprins de cele mai multe ori religios, publicate de Bianu și Hodoș în volumele *Bibliografiei românești vechi*, putem constata desele referințe de cultură antică, doveditoare ale unui incontestabil nivel de cultură umanistă la toți oamenii învățați ai secolelor amintite. După cum și în restul Europei, poezia și filosofia grecilor și romanilor intrau cu o parte foarte însemnată în formula de cultură a tuturor oamenilor instruiți, începînd cu secolele Renașterii, tot așa și la români, din momentul în care valul umanistic îi atinge, înțelepții, poeții și istoricii lumii vechi sînt bine cunoscuți. Învățătura vechimii a găsit și o cale de propagare în masele cele mai întinse ale cititorilor din popor prin *Floarea darurilor*, o culegere de maxime și pilde scoase din *Biblie*, din părinții bisericii, dar și din autorii greci și romani, totul alcătuind o traducere a renumitului florilegiu italian de la sfîrșitul evului mediu *Fiore di virtù*. Același rol de propagare a înțelepciunii antice în masele populare l-au jucat, în veacul al XVIII-lea, pe lîngă *Floarea darurilor*, așa-zisele *Pilde filosofești*, traduse din grecește.

Deși receptarea culturii antice și inițierea umanistică au existat fără îndoială la scriitorii români începînd din secolul al XVII-lea, acești germeni nu s-au dezvoltat însă într-o literatură artistică sau într-o mișcare filosofică sau științifică asemănătoare ca însemnătate și întindere cu acele ale Europei apusene și centrale în epoca Renașterii. Motivul acestui fenomen stă în faptul că Renașterea,

Scanned with OKEN Scanner

ca mișcare literară, filosofică și științifică a fost — oriunde s-a produs și a luat forme dezvoltate — o manifestare a burgheziei, afirmate împotriva feudalității înaintașe, a scolasticii, a formelor universaliste de viață și cultură, a dogmatismului religios și a concepțiilor transcendentaliste, a alegorismului și hieratismului în artă, pentru gîndirea liberă și spiritul critic, pentru individualism și formele naționale de viață, pentru concepțiile imanentiste, pentru realismul în artă. În țările române lipseau însă toate condițiile care au permis înflorirea Renașterii în alte părți. Secolul al XVII-lea și al XVIII-lea au fost pentru noi puternice epoci feudale; burghezia n-a putut lua la noi, în acest răstimp, dezvoltarea care să-i permită organizarea unei noi culturi de tipul Renașterii, corespunzătoare năzuințelor ei. Din această pricină, cultura română în veacurile amintite a cunoscut fenomenul receptării antichității, dar nu i-a dat acesteia consecințele literare și filosofice pe care același fenomen l-a produs în occidentul și centrul Europei.

Lipsa unei literaturi umanistice, asemănătoare într-un fel oarecare cu literaturile restului Romaniei în epoca umanismului și a Renașterii, a fost un fapt plin de consecințe pentru întreaga dezvoltare mai nouă a literaturii române. Lipsindu-ne o literatură alimentată din surse savante și de caracter livresc, cum a fost cazul pentru literatura italiană, franceză și spaniolă după ieșirea din evul mediu, literatura română în epoca înfloririi ei mai noi n-a pierdut niciodată contactul cu creația populară, pe care, de fapt, ea o continuă în operele tuturor marilor ei scriitori. A lipsit din literatura noastră acel mediu izolator, erudit, acea barieră care separă la atîți scriitori moderni ai Romaniei occidentale, creația cultă de creația populară. La noi, împrejurarea aceasta nu s-a produs și de aceea toți marii scriitori români ai veacului al XIX-lea și de mai tîrziu, Alecsandri și Eminescu, Creangă și Slavici, Caragiale, Vlahuță și Delavrancea, Sadoveanu și Arghezi manifestă prin limbă, prin tematică, prin multe procedee literare, prin concepția de viață și prin tendințe un incontestabil caracter popular. Caracterul popular al literaturii române moderne, creșterea ei organică din folclor este una din însușirile ei cele mai izbitoare. Această însușire se explică prin întreaga dezvoltare anterioară a literaturii române, din care a lipsit o literatură de inspirație savantă, cum Renașterea a produs în alte țări, cu rezultate care au fost simțite mai tîrziu.

[*Studii de literatură universală și comparată*, ediția a II-a, Editura Academiei, București, 1963, p. 559—563]

Scanned with OKEN Scanner

Zoe Dumitrescu-Buşulenga

SPIRITUL UMANISMULUI ROMÂNESC ÎN UMANISMUL EUROPEAN

Cînd aparţii unui popor ca al nostru, pentru care istoria a fost maşteră şi natura generoasă, pentru care nu se ştie dacă a fost mai puternică, la împreunarea lor, stirpea dacică ori cea romană, despre care nu se ştie bine dacă a dat sau nu naştere lui Orfeu şi a primit misterele lui ori le-a avut pe ale sale, stinse sau păstrate tainic, pentru care înnoirea a fost primită cu înţelepciune, iar tradiţia păstrată ca un sipet nepreţuit, cînd aparţii unui astfel de popor ciudat, cu ascunse şi nesfîrşite valenţe spirituale, nu mai e nevoie îndeobşte să te lauzi. Trăieşti în adevărurile tale care întotdeauna îţi vor prisosi, păstrîndu-ţi cumpătul în orice împrejurare, te arăţi din cînd în cînd lumii fiindcă se cade să vieţuieşti ca un popor în lume, fără să te baţi pentru argumentele tale de viaţă şi istorie, dar arătîndu-le bine folosite şi urmate în toate generaţiile, de la „facerea lumii“ românești.

La un astfel de popor, chiar dacă ar dispărea orice urmă istorică, viaţa şi cultura s-ar desfăşura potolit mai departe, fiindcă în fiecare membru al neamului trăieşte o tradiţie întreagă, nealterată, constituită din poezie şi dans şi cîntec şi arhitectură şi scoarţe şi oale de lut, din mituri şi veşti ciudate despre cei care au fost, şi faptele şi duhul lor.

Veştile despre cei mai vechi au devenit mituri şi poeţii mari, începînd cu Eminescu, le-au tălmăcit şi le-au dat o substanţă nouă, amestecîndu-le cu altele, europene şi străine. Despre domni s-au făcut legende păstrate de literatura populară, de balade care-i transformă în eroi. Influenţele, legăturile, contactele cu lumea largă sînt amintite de elemente de vocabular, ca şi în poezie.

Etapele de cultură, desigur, nu apar distincte în amintirile noastre orale, ci prea puţin diferenţiate. Ceea ce stăpîneşte şi se simte deasupra culturii noastre vechi este însă un spirit unitar. Umanismul românesc nu rezidă într-o republică a literelor construită de intelectuali pe deasupra apartenenţelor la popoare, la naţiuni. Fără îndoială, de la Ştefan cel Mare la Nicolaus Olahus, la Petru Cercel, la Mihai Viteazul şi la Miron Costin, răsunetele europene ale existenţei noastre se pot culege în documente uimite, admirative ori viclene, lăsate de regi, papi şi umaniştii notorii ai secolelor Renaşterii care mai mult ne foloseau decît ne ajutau, şi din cînd în cînd, acordau, cu mărinimie, un epitet al cărui sens

Scanned with OKEN Scanner

era de recunoaștere a umanismului valahilor ori moldovenilor ori transilvanilor, mai cu seamă în direcția apărării valorilor creștine europene. Circulația de misive și persoane confidențiale a fost într-adevăr mare între Italia umanistă și micile noastre voievodate răsăritene începînd din secolul al XV-lea, adică din secolul primejduirii și apoi căderii ultimei redute bizantine, a Constantinopolului. Așa se explică de ce, de pildă, un papă de importanța lui Pius al II-lea (care fusese marele umanist Enea Silvio Piccolomini) ne-a descoperit ca pe unul din nenumăratele mijloace ale cruciadei proiectate de el la 1463 și rămase nerealizate. Abilitatea lui stătea însă în sublinierea originii latine a valahilor ca sursă a atitudinii lor politice, lucru adevărat de altfel.

Iar circulația medicilor și secretarilor, trimiși domnilor noștri de Republica serenissima a Veneției, asigură și ea, într-o măsură oarecare, răspîndirea limbii latine și italiene și autoritatea studiului umanistic, dar la un nivel destul de superficial și cu destule rezerve din partea noastră.

Relațiile personale și prestigiul unora dintre umaniștii de origine română sînt de asemenea de luat în considerație în contextul strict istoric, pentru dovedirea amplorii fenomenului. Ieșirea europeană, bunăoară, a lui Petru Cercel, înspre apus, povestea peregrinărilor lui pe la curțile de seamă, prietenia cu Henric al III-lea de Valois al Franței și cu mama acestuia, Caterina de Medici, primirea oficială din Palatul Dogilor, la 7 martie 1581, cu pompa cuvenită mai marilor lumii, prețuirea înzestrării lui literare, a calităților de poliglot, a virtuților lui, au însemnat un destin românesc de umanist, dar n-au putut împiedica moartea dramatică a domnului ucis și aruncat în mare de acele puteri negre care au stat întotdeauna în calea spiritului.

Și Nicolaus Olahus fixează un moment de atingere a unei notorietăți rar întîlnite în secolul al XVI-lea, mai cu seamă prin prietenia lui cu Erasmus din Rotterdam. Dar deși obîrșia românească a savantului era recunoscută și de el și de ceilalți, cum o arată și numele latinizat de Olahus, lucrarea lui n-a slujit valorilor românești și nici împrejurărilor noastre specifice de care nepotul lui Iancu de Hunedoara s-a depărtat prin forța lucrurilor.

Așa cum spuneam mai înainte deci, ce ne interesează în umanismul românesc este spiritul, explicația lui profundă și durabilă care apare, se străvede, prin întîmplările istoriei. Ne interesează vechimea și originile lui prin ceea ce știm din istorie, ca și felul în care s-a alcătuit o formă a minții *(forma mentis)*, caracteristică, expresivă.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea ne interesează mai cu seamă umaniștii în spirit și nu în literă, fiindcă ei exprimă direcții necesare în devenirea popoarelor, în misiunea lor. De aceea ni se par mult mai grele în cumpăna umanismului nostru, cum îl înțelegem, personalități ca Ștefan cel Mare și Neagoe Basarab, decît acelea ale lui Petru Cercel ori Olahus.

Departe de noi gîndul de a știrbi reputațiile și valoarea acestor savanți de prestigiu european. Petru Cercel este, cum știm, descris de Stefano Guazzo în ale sale *Dialoghi piacevoli*, apărute în 1586 la Veneția, ca un perfect gentilom, ca un curtean din aceia cărora Baldesare Castiglione le-a făcut portretul total în cunoscuta sa carte *Il Corteggiano*. Perfecțiunile multiple ale domnului valah încep cu cea fizică, frumusețea lui fiind fără greș. Urmează altele, printre care cea de „unico dottore di leggi, felicissimo servitore di prose e di rime toscane, gentilissimo corteggiano, destrissimo negotiatoare e gentil huomo universale“ [1].

Practicarea virtuților, mai cu seamă a blîndeții și a generozității, îi este de asemenea atribuită. Discreția, constanța și înțelepciunea nu lipsesc nici ele și îi dau un „non so che del divino“.

Fără îndoială, ne aflăm în fața unui interesant portret rinascimental de om universal în care, probabil, calitățile personagiului nu lipsesc, dar ele au fost supuse unei magnificări necesare pentru răspîndita convenție a timpului care făcea din principii lăudați de secretarii și umaniștii curților lor paragoane ale perfecțiunii.

Însă în dialogul închinat voievodului muntean, figurează o referire extrem de prețioasă în care și noi vedem un semn al unei vocații. Cei doi convorbitori fac o remarcă despre „națiunea aceea căreia prințul îi aparține — care se bucură de politețea limbii latine“. „Politețea“ este de luat, bineînțeles, în sensul de subțirimea de moravuri sau de minte, pe care o operează, în timp de secole, asupra celor care o folosesc, limba latină. De acest factor nu putem face abstracție în judecarea vocațiilor umanistice, pentru că în plenitudinea conceptului clasic, cunoașterea limbilor greacă și latină este absolut obligatorie. De aceea poate a și înflorit umanismul cu precădere în țările romanice, pregătite pentru primirea spiritului său prin secole de gimnastică intelectuală, făcută pe structurile geometrice ale acelor limbi. Am văzut că Enea Silvio Piccolomini ca și Stefano Guazzo ne acordau creditul accesului posibil la umanistică, pe temeiul participării la comunitatea popoarelor neo-latine. Și pe bună dreptate. Originea noastră din partea

[1] Apud George Lăzărescu — Nicolae Stoicescu : *Țările Române și Italia pînă la 1600*, Ed. Științifică, 1972, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

Romei ne-a dat vocația umanismului odată cu limba și cu sîngele unor strămoși la care ciceroniana *humanitas* strălucise încă din secolul I înaintea erei noastre.

Pe de altă parte, influențele grecești, antice, și bizantine, medievale, ne-au venit pe multe căi. Iar virtuțile înaintașilor getodaci păruseră ciudate perșilor și chiar lui Herodot. Creștinismul și-a adăugat contribuția sa spirituală, de netăgăduit, la forma minții noastre. Toate au evoluat în cunoscutele condiții de viață ale unei istorii pline de nesiguranță, suportate cu o înțelepciune rară de români.

Pe lîngă personalitățile și operele care ne-au ilustrat virtuțile de neam ca atare, mai ales între secolele al XV-lea și al XVIII-lea, istoria culturii noastre are documentele mărturii ale unei vocații umanistice de popor întreg, și anume folclorul.

Iar comparînd operele colective, anonime și nescrise, cu creațiile unor oameni de seamă care au exprimat în ele gîndurile, mentalitatea, spiritul poporului român, se pot trage interesante concluzii în privința specificului culturii noastre.

Din proverbe, din legende și basme, din mituri, ca și din lucrarea unui domn activ ca Ștefan cel Mare ori a unui moralist-contemplativ ca Neagoe Basarab, se văd clar analogiile. Lucrarea aceasta comparativă va fi necesară, cu toate că va prezenta dificultăți serioase și va fi una de termen lung.

Privindu-i însă pe români în vremea Renașterii europene, îi vedem, ca totdeauna în istoria lor, la fel cu popoarele europene, dar și altfel decît acestea. Prezența, cum se știe, le este notată de toți acei umaniști care nutreau planuri grandioase de păstrare ori de recucerire a Bizanțului. Deci, politic, *existam*, într-un context de valori europene pe care le apăram într-un fel mai puțin teoretic decît ceilalți. Eram împinși la aceasta de necesitatea imediată a expansiunii otomane, pentru a ne apăra pămîntul și ființa. În domnii cu viziune politică înaltă, ca Ștefan ori mai tîrziu Mihai, se născuse însă și o conștiință a misiunii poporului român în acest colț de Europă și de lume. Și întotdeauna misiunea este însoțită de un simț adînc al jertfei. De aceea Ștefan a fost un domn de Renaștere, de pildă, așa cum îl arată zisele străinilor, atît de măgulitoare, sau portretele făcute de cronicari. Adică era un activ, un om de decizii rapide, care folosea cîteodată, cu asprime, rațiunea de stat, era un războinic. Dar niciodată nu l-a împins la acțiune setea de glorie care îi mișca pe cei mai de seamă condotieri ai Renașterii și care adesea a indus în tentație și eroare pe mulți vecini ai noștri, chiar foarte viteji. Prudența, aspect al înțelepciunii, a echilibrat activitatea unui domn ca el, determinînd pentru tot-

Scanned with OKEN Scanner

deauna un anumit tip de politică românească. De altfel lipsa de apetituri pentru bunurile altuia marchează clar atitudinea marelui voievod, ca și a altora. Din istoria faptelor lui ori a faptelor lui Neagoe, atîta cît s-au putut reconstitui, dar și din tradiții, reiese o neobișnuită smerenie a ființei lor lăuntrice, mult diferită de orgoliile prinților Renașterii.

În concepția lor de viață și de domnie, puterea nu se dobîndea numai prin *fortuna* ori prin *virtù* sau *ingegno*, adică prin jocul întîmplării ori prin talentul personal, așa cum susținea concepția politică a lui Machiavelli, contemporanul lor. Primind tronul ca pe un semn al misiunii cu care erau învestiți, ei îi simțeau răspunderea într-un sentiment amestecat, de „smerenie și răbdare", care-i ferea de *hybris*-ul orgoliului ce-a întunecat foarte ades lucrările, acțiunile Renașterii occidentale. În locul orgoliului gloriei, ai noștri cultivă *numele bun*, dobîndit prin îndurare și dărnicie (adică toleranță și generozitate). E „mai bun numele cel bun decît avuția cea multă", zice Neagoe Basarab tocmai în capitolul în care vorbește despre război [1] și în care se pomenește despre îndurare, adică toleranță și lipsă de fanatism, ca și despre evitarea războiului.

Tot aci se pomenește despre cinste, în sensul *demnității*, virtutea atît de slăvită de umaniștii Renașterii, în frunte cu autorul celebrului discurs *De hominis dignitate*. În virtutea îndurării, a toleranței, a lipsei de fanatism noi vedem una din acele trăsături specifice umanismului românesc, care ne-a ferit de excese, de pericolul extremelor în cea mai mare parte a istoriei noastre. Spre deosebire de popoarele la care catolicismul a făcut să fiinţeze secole la rînd Inchiziția, poporul român, al cărui subconștient e lipsit de monștri, s-a păstrat pe mijlocia toleranță, omenoasă.

Legea măsurii, filosofia măsurii unifică toate aceste atitudini, dîndu-le un substrat comun, ca în vechiul umanism grecesc, unde ființa omenească era considerată ca un mic cosmos în care puterile trebuiau, printr-o îndelungă școlire, ordonate, armonizate, echilibrate. Toată învățătura lui Neagoe tinde la echilibrarea puterilor care se operează de la cultivarea cuvîntului bun și înlăturarea celui negativ, rău, și pînă la desăvîrșita stăpînire de sine.

Spre această din urmă virtute globală, ca să spunem așa, tind toate exhortațiile cumintelui voievod Neagoe. Ea se dobîndește cu strădanie fără sfîrșit, în orice împrejurare a vieții. Omul cel înțelept nu se va lăsa să cadă „în pohte și în gînduri făr' de mă-

[1] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, București, 1970, p. 265.

Scanned with OKEN Scanner

sură". [1] Pe de altă parte, mîncarea și băutura vor fi și ele măsurate, „ca să poată birui mintea ta pe vin, iar să nu biruiască vinul pre minte". [2] Se cuvine ca acestea să fie măsurate, ca să nu producă efecte nemăsurate ori prea multă veselie, ori prea multă mînie.

Iată ce spune moralistul acesta plin de învățătură și practică umanistă : „Iar tu, fătul meu, să nu cumva să-ți slobozești mintea de tot spre veselie, că omul în lumea aceasta șade între viață și între moarte. Pentru aceea să cade să te socotești foarte bine, să nu-ți slobozești mintea de tot spre veselie, nici iar spre întristăciune" [3]. Termenul „slobozești" (să dai drumul, să dai frîu liber), contrastează cu „socotești" în chip etic și filosofic. „Socotirea" înseamnă de fapt calculul puterilor, ținerea lor în frîu, stăpînirea de sine, opusă „slobozirii", adică scăpării de sub control. De ce se împotrivește oare gînditorul excesului de veselie, ca și excesului de întristare ? Fiindcă după învățăturile vechi, filosoficești, și după tradițiile noastre de cumpătare românească, omul stă între viață și moarte, ca într-o cumpănă eternă, menținută de virtutea înțeleptului, stricată de necumințenia celui fără busolă morală.

Ni se pare că găsim aci una dintre reflecțiile cele mai adînci asupra condiției umane din cîte s-au spus în Renașterea europeană, condiție umană înțeleasă într-un fel apropiat de cea a grecilor, fără tragismul aceleia însă.

Din această viziune echilibrată asupra lumii se trage filosofia măsurii, a căii de mijloc în învățăturile lui Neagoe, viziune care l-a ferit de optimismul excesiv și naiv al începătorilor Renașterii și mai cu seamă al unui Leon Battista Alberti, ca și de scepticismul amar al lui Erasmus, de relativismul dărîmător de credințe, învățat de către umanistul olandez de la Lucian din Samosata, tîrziul filosof grec.

Este filosofia măsurii noastre, a unui popor cu o viziune rațională, armonioasă asupra lumii, de regăsit în toată cultura românească, în toate produsele ei ținînd de cuvînt, de culoare, de formă, de sunet. E o *paideia* românească, o filosofie a respectului ființei omenești, a cinstei și a numelui bun, a încrederii neclintite într-un sistem de valori durabile. Și de aceea Neagoe, autorul celui mai

[1] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. cit., p. 223.
[2] *Ibidem*, p. 259.
[3] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. cit., p. 258.

Scanned with OKEN Scanner

vechi tratat de filosofie, etică și politică din țara noastră, merită un loc de frunte în cultura umanistică a lumii europene în care aduce o nuanță în plus de noblețe și frumusețe, ale poporului român.

[*Valori și echivalențe umanistice*, *Editura* Eminescu, 1978, p. 13—20]

Virgil Cândea

UMANISMUL ROMÂNESC

Pentru a evalua corect și a integra la locul cuvenit umanismul românesc în istoria ideilor europene, trebuie să dăm răspuns unor chestiuni insuficient studiate pînă acum, și anume : motivația acestui umanism ; caracterul lui (religios sau laic, izolat sau civic) ; situarea lui în trei planuri de gîndire — europeană, sud-est europeană și al Orientului Apropiat ; destinul lui, în raport cu gîndirea românească a secolului al XVIII-lea.

Umanismul este un curent de gîndire care și-a făcut apariția în Europa apuseană și centrală a secolului al XV-lea, precedat de un îndelungat interes pentru operele antichității greco-latine. După cum ne spune însuși numele lui, noua cugetare a pus în centrul atenției sale *omul*, cu personalitatea, geniul creator, interesele și ispitele lui. Umanismul este, deci, o doctrină *antropocentrică*. Această atitudine se opunea, firește, gîndirii dominante a epocii, care era cea creștină, doctrină prin esența ei teocentrică, așadar umaniștii s-au situat de la început într-un cîmp de cugetare și creație *laic*. Unde puteau găsi adepții noului curent izvoare literare, scrieri filozofice, opere de artă sau lucrări științifice (deci de cosmologie, astronomie, geografie, geometrie, medicină etc.) care să ofere dublul avantaj de a ignora doctrina creștină și de a se preocupa cu precădere de om ? În *literatura clasică greco-romană*. Astfel, umanismul a determinat și un mare curent de revalorificare a acestei literaturi și a acestei culturi. Obligați de izvoare să cunoască limbile de cultură clasice — ebraica, greaca, latina, apoi slavona —, umaniștii nu erau numai gînditori cu vederi înnoitoare, dar și *filologi* în sensul lingvistic (poligloți, lexicografi), dar și literar al termenului (istorici ai literaturii, editori critici și comentatori de texte, mari bibliofili).

Scanned with OKEN Scanner

Readucîndu-l pe om în primul plan al gîndirii, pledînd pentru libertatea de afirmare a geniului uman care fusese pînă atunci sever dirijată de teologie, reintroducînd în circulație operele literare, artistice și științifice ale Antichității, umaniștii au determinat principala direcție de cugetare a *Renașterii*. Marii reprezentanți ai acestei epoci, fie ei gînditori, ca Pico della Mirandola, scriitori ca Erasm din Rotterdam, pictori ca Rafael Sanzio și Albrecht Dürrer, savanți ca Galileo Galilei sau Nicolaus Copernic au fost, deopotrivă, umaniști. La drept vorbind, mulți dintre exponenții umanismului nu pot fi cu ușurință clasificați după opere, deoarece, tocmai datorită curiozității și talentului lor plurivalent, ei erau în același timp scriitori, artiști, savanți sau oameni politici. Leonardo da Vinci este, în acest sens, exemplar.

Explicațiile apariției umanismului trebuie căutate în istoria social-politică, economică și religioasă a Europei. Noul curent era o reflectare pe plan ideologic a crizei finale prin care trecea societatea feudală, criză generatoare a noii clase burgheze. Dezvoltarea orașelor, mereu mai puternice prin negustătorii și meșteșugarii lor, mereu mai dornice să-și apere drepturile față de seniorii feudali, cărora le smulgeau însemnate privilegii politice și economice, a dus la formarea unei clase noi, cu alte idealuri și cu alt mod de a înțelege și de a-și organiza viața : burghezia. Majoritatea umaniștilor apuseni au aparținut acestei clase, fapt care ne explică în bună măsură modul lor nou de gîndire.

Umaniștii erau împotriva autorităților tradiționale, fie ele laice sau religioase. Principala lor preocupare fiind problemele omului, ei se străduiau să afirme și să ridice demnitatea acestuia prin învățămînt, prin asigurarea libertății lui de exprimare și creație. În linii mari, umaniștii împărtășeau următoarele convingeri : „Omul este măsura tuturor lucrurilor", cum afirma filozoful antic Protagoras ; noblețea omului nu este dată de familie, sînge sau blazon, ci de calitățile personale cultivate prin educație ; tot așa, nici titlurile, nici bogăția, nici hainele nu conferă distincție, pentru că, după cum scria Petrarca, *Verus nobilis non nascitur, sed fit* („Adevăratul nobil nu se naște astfel, ci devine") [1] ; omul nefiind sigur de viața de apoi, se cuvine a o folosi bine pe cea de față și a se bucura de ea. Umaniștii erau, cum vedem, sensibili la filozofia lui Epicur care voia, pe de o parte, să elibereze pe om de teama zeilor, iar pe de alta, să-i procure o fericire interioară întemeiată pe folosirea rațională și moderată a bucuriilor vieții.

[1] Cf. Philippe Monnier, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien*, nouv. éd., t. I, Paris, 1931, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

Cum arătam mai sus, umaniștii au luat ca modele operele antice, fapt care a produs o adevărată revoluție în litere și arte. Așa cum observa un specialist în problemele umaniste, acest curent „nu reprezintă numai un gust pentru Antichitate, ci un adevărat cult al ei, împins atît de departe încît se străduiește să o reproducă. Iar umanistul nu este numai omul care îi cunoaște pe antici și se inspiră de la ei, ci care este atît de fascinat de prestigiul lor încît îi copiază, îi imită, îi repetă, le adoptă modelele și modele, exemplele și zeii, spiritul și limba. O asemenea mișcare împinsă pînă la limitele sale logice nu tindea la altceva decît la suprimarea fenomenului creștin“ [2].

Într-adevăr, frecventarea operelor antice a încurajat pornirile antireligioase ale umaniștilor, care nu se sfiau să pună în discuție probleme interzise pînă atunci de rigoarea doctrinară ecleziastică. Dar, în același timp, umaniștii se străduiau să cunoască pe clasici în textele originale, pe care le căutau în vechi biblioteci, le copiau sau le tipăreau în ediții *princeps*. Ei erau excelenți latiniști și eleniști ca, de exemplu, celebrul Guillaume Budé. Dornici să restituie forma exactă a operelor antice, ei au creat normele, devenite clasice, ale publicării acestor texte și aceasta se adaugă la criticismul lor împotriva vechilor credințe sau instituții, criticism devenit, astfel, o trăsătură durabilă a gîndirii europene.

Umaniștii au fost mari deschizători de orizonturi și întreaga cultură a lumii le este tributară în evoluția ei ulterioară. Scepticismul, raționalismul, avîntul mecanicii și fizicii, al filologiei și istoriografiei, constituirea unei etici laice sau a unor arte în care omul și natura ocupă un loc mereu mai larg, cugetarea materialistă și ateismul însuși trebuie să considere umanismul între primele lor capitole.

PERIOADA ȘI CĂILE APARIȚIEI UMANISMULUI ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Situate, datorită unor împrejurări politice și culturale specifice, într-un alt plan al mișcării de idei decît cel din Europa apuseană și centrală, dar fără a ignora aceste idei sau a neglija contactele cu ele, țările române au reacționat față de curentul de gîndire umanist potrivit unei cronologii proprii.

[2] *Ibidem*, p. 124.

Explicația adoptării mai tîrzii a ideilor umaniste de către cărturarii români printr-o izolare intelectuală față de Apus nu poate fi acceptată. Este demonstrat astăzi că o serie de intelectuali români ai secolului al XVI-lea cunoșteau greaca veche, latina și italiana necesare lecturilor umaniste ; schimburile cu Apusul, direct sau prin Transilvania, Polonia și Romania venețiană, erau suficient de active pentru a favoriza contactele cu cărturarii și cunoașterea scrierilor acestora ; o serie de opere clasice pe care umaniștii din Italia, Franța sau Germania le-au cunoscut relativ tîrziu, prin refugiul învățaților bizantini după căderea Constantinopolului — cînd cardinalul Bessarion a întemeiat biblioteca Marciana la Veneția — făceau parte dintr-o zestre culturală al cărei acces nu era în principiu interzis clericilor sau laicilor învățați din lumea ortodoxă, așadar nici românilor. Cît de rafinat era gustul și cît de variate opțiunile mecenaților români la sfîrșitul secolului al XV-lea și începutul celui următor o dovedesc monumentele lui Ștefan cel Mare, Neagoe Basarab și Petru Rareș, pictura și artele somptuoare ale acelei epoci, în care geniul românesc a contopit într-o viziune proprie motive bizantine, italiene, germane, tradiționale sau renascentiste, cu care românii erau familiari. Așadar nu ignorarea valorilor umaniste a determinat implantarea lor mai tîrzie în cultura românească.

Motivele trebuie căutate într-o rezervă bine determniată de angajarea politică și spirituală conștientă a românilor într-o altă arie a cugetării civilizației europene, dominată de doctrina și formele bizantine încă mult timp după căderea Constantinopolului sub stăpînire turcească. Pentru a rămîne ei înșiși în fața vecinilor catolici întreprinzători, bine organizați militar, îndemnați spre expansiune, românii au avut un puternic aliat în mărturisirea lor ortodoxă care putea tolera împrumuturi în arhitectură și artă, în literatură, meșteșuguri, viața de curte, veșminte și podoabe, dar nici o abatere, „modă“ sau cochetărie pe plan doctrinar [3]. Încă din primele decenii după întemeierea Țării Românești și Moldovei cele două state se constituie în suport economic și braț secular al vetrelor de spiritualitate bizantină din Peninsula Balcanică, de la Athos, Locurile Sfinte și întreaga Mediterană orientală. După căderea Bizanțului acest rol le-a revenit cîteva secole aproape

[3] Cf. și tabloul înfățișat de Răzvan Theodorescu, *Un mileniu de artă românească la Dunărea de Jos*, București, 1976, p. 153 pentru arta românească din epoca întemeierii statelor române, artă care putea împrumuta forme apusene, gotice, dată fiind vecinătatea catolică, dar pentru a sluji o doctrină și instituții de tradiție bizantină.

Scanned with OKEN Scanner

în întregime. Această operă istorică de bastion al formelor de gîndire și civilizație sud-est europene, definită de Nicolae Iorga drept un „Bizanț după Bizanț", nu putea tolera atitudini doctrinare de inspirație apuseană pe care le suspectau înșiși catolicii.

Pe plan politic țările române se bucurau de un statut politic bine determinat, de autonomie, în cadrul Imperiului otoman. Ele ocupau un loc de frunte în cadrul comunității ortodoxe — *Milet-iil Rum* — din lumea musulmană, reprezentînd principalul sprijin al acestei comunități, atît economic cît și cultural, prin bogate danii către așezămintele religioase din Orient, în care se afirma cu hotărîre prin creația literară și artistică, prin instituțiile spirituale și politice, prin modul de viață, voința de salvgardare a unei identități europene, nemusulmane și neotomane. În toată epoca de creație culturală asumată de români — linia fundamentală de conduită, cu grave implicații politice, trebuia să fie fidelitatea față de singura formă de europenism acceptată de Poartă în cuprinsul Imperiului otoman : tradiția bizantină. Idei și forme de cultură occidentale puteau fi tolerate discret, în măsura în care nu primejduiau așezarea politică a Împărăției. Raporturile acesteia cu comunitatea românească, ortodoxă și bizantină, nu puteau fi schimbate. O revoluție în gîndirea românească a secolului al XVI-lea, sub imbold umanist, era de neconceput. Justificată istoricește în Franța, Germania sau Italia, prin ridicarea orașelor împotriva structurilor feudale, la noi această mișcare ar fi însemnat o aventură care putea duce la pierderea statutului politic recunoscut de otomani [4].

Cărturarii români nu au ignorat, așadar, umanismul, dar au avut înțelepciunea să aprecieze momentul prielnic adoptării lui. La primele semne de slăbiciune politică a Imperiului otoman, deîndată ce presiunea Porții scade, iar dinspre Europa centrală și răsăriteană alte forțe politice — Habsburgii, imperiul țarilor — își manifestă dorințe de expansiune, românii reacționează cu o armă luată, de astă dată, din arsenalul cultural european și umanismul se mani-

[4] Cît de suspicioasă și refractară era Poarta legăturilor dintre populațiile ortodoxe ale Imperiului otoman și lumea catolică rezultă din următoarea scrisoare (din 20 august 1616) a patriarhului Antiohiei, Chiril al VI-lea, către papa Clement al XI-lea : „...Orice persoană care se apropie de voi pe față este considerată de națiunile străine (turcii) drept necredincioasă" (Cf. C. Bascha, *Istoria bisericii romeo-melchite și a Congregației salvatoriene* (în arabă), t. I, Harissa, 1938, p. 311). În 1678 Paul Rycaut se mira de controlul aspru al sultanului asupra comunității ortodoxe : „Nu putem oare spune că Marele Stăpîn este adevăratul cap al Bisericii grecești... ?" (citat de H. Musset, *Histoire du Christianisme spécialement en Orient*, t. II, Jérusalem, 1948, p. 145).

Scanned with OKEN Scanner

festă în literele românești cu o grabă explicată numai prin faptul că era mai dinainte cunoscut de cărturarii locului.

În Transilvania, receptarea acestui curent era de mult favorizată de contactele cu lumea catolică, italiană și germană. Se cunoaște sensibilitatea regelui român al Ungariei, Matia Corvin, la valorile Renașterii italiene, ca și frecventele relații comerciale, culturale sau religioase ale comunităților săsești medievale cu regiunile Europei centrale. Tineri orășeni unguri și sași, tineri nobili de origine română își făceau studiile în universități din Apus; mecenatul devenise și în Răsărit o tradiție, iar cronicarul de curte al lui Matia Corvinul era istoricul umanist italian Antonio Bonfini, bine cunoscut pentru informațiile lui despre poporul nostru [5].

În Moldova și Țara Românească, orientate spre cultura și tradiția bizantină, umanismul avea să se afirme, în formele sale caracteristice, abia în secolul al XVII-lea. Încă din secolul precedent cunoaștem cărturari români care se adăpau de la cultura apuseană a timpului, citeau în latină sau italiană; cei mai frecvent citați în acest sens sînt Luca Stroici, înalt dregător moldovean [6], sau Petru Cercel, domn al Țării Românești (1583—1585) [7]. Dar fenomenul se răspîndește mai tîrziu în rîndurile cărturarilor noștri și pe căi specifice umanismului sud-est european în general. Arătam mai sus că în Apus, apariția umanismului este direct legată de formarea burgheziei; în Europa de est și sud-est, cultura rămîne, însă, pentru mult timp încă apanajul aproape exclusiv al aristocrației și al clerului, așa încît nu ne vom mira să întîlnim între promotorii umanismului românesc înalți dregători sau chiar cărturari din lumea monastică, de pildă un Daniil Panonianul. Fenomenul nu este propriu țărilor noastre; și în alte părți ale Europei au existat umaniști care „s-au recrutat nu numai din burghezie" [8]. Dar, fără îndoială, formarea mai tîrzie a păturii orășenești și gravitarea în cercul de cultură post-bizantin au întîrziat receptarea umanismului la noi.

În perioada afirmării plenare a ideilor umaniste, un rol însemnat în cultura românească l-a avut Contrareforma [9]. Se știe

[5] Vezi Maria Holban (red.), *Călători străini despre țările române*, vol. I, București, 1968, p. 480—483.

[6] B. P. Hasdeu, *Luca Stroici*, în „Atheneul român", 1861, sept-oct., p. 157—178.

[7] Al. Ciorănescu, *Rugăciunea lui Petru Cercel*, în „Revista Fundațiilor Regale", 2, (1935), nr. 9, p. 660—666.

[8] S. D. Skazkin, *Contribuții la metodologia istoriei Renașterii și umanismului*, citat de P. P. Panaitescu în *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965, p. 203.

[9] G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 129—132.

Scanned with OKEN Scanner

bine că, în urma loviturilor primite din partea protestantismului, Biserica apuseană a încercat să se apere folosind armele adversarului. Aceasta a dat loc unei serii de „reforme" catolice, între care aceea a școlilor, care încep să imite programul și metodele umaniștilor reformați, bineînțeles în spirit catolic. Astfel, la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului următor, inițiativele misionare și educative catolice în Europa răsăriteană se înmulțesc. Între noii elevi ai colegiilor înființate în Polonia, ca acela din Bar, între cei influențați de cultura Contrareformei care se întîlnea la noi venind din trei părți — Polonia, Ungaria și Dalmația — aveau să fie și cărturari de seamă, umaniști prin educație, ca și prin multe din creațiile lor, despre care vom trata mai departe. În aceeași perioadă, activitatea misionară catolică în țările române se intensifică. Misionarii, adesea balcanici (sîrbi sau bulgari), convertiți [10], nu aduceau cu ei numai doctrina catolică, ci și un înalt sens despre cultură, acela profesat în școlile apusene de umaniști care, chiar criticați, erau admirați pentru reușitele lor.

Pentru domnitorii români capabili de inițiative culturale și dispunînd de mijloacele de a le realiza — un Matei Basarab în Țara Românească și un Vasile Lupu în Moldova —, crearea unor școli în spirit apusean, deci în care să se predea, alături de vechile discipline, și limbile clasice, era un act potrivit cu programul de redresare generală a unor țări greu încercate de războaie, foamete sau răscoale, în deceniile precedente. Acestui fapt îi datorăm *Schola graeca et latina* înființată de Matei Basarab la Tîrgoviște [11] și *Colegiul* de la Iași, ctitorit de Vasile Lupu [12]. Ambele avuseseră un folositor precedent în Colegiul înființat în 1632 la Kiev de Petru Movilă, mare cărturar educat în Polonia și frate de domni români.

La aceste acte umaniste determinante se adaugă opera Cantacuzinilor și a Brîncovenilor. Legăturile politice românești cu statele europene antiotomane (Imperiul habsburgic, Rusia, Polonia) se intensificaseră odată cu marile înfrîngeri ale Semilunii în Europa centrală (ca aceea de la Viena, 1683). Înalții dregători și negustători români aveau mereu mai strînse raporturi cu cercurile politice și comerciale constantinopolitane, dalmatine, venețiene, în care educația umanistă fusese primită din lumea italiană. În a doua

[10] Cf. Ivan Dujcev, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel secolo XVII*, Roma, 1937, p. 36 și urm.

[11] V. Papacostea, *Originile învățămîntului superior în Țara Românească*, în „Studii", 14(1961), p. 1152 și urm.

[12] P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila dans les Principautés Roumaines*, în „Mélanges de l'Ecole roumaine en France", 5(1926), p. 3—95.

jumătate a secolului al XVII-lea o educație în Italia, mai cu seamă la Padova, era pentru un tînăr român cea mai bună diplomă, care îi putea deschide calea multor reușite sociale. Constantin Cantacuzino, viitorul stolnic, se duce acolo și se întoarce cu faima unui cărturar format în Apus. Brîncoveanu trimite tot la Padova bursieri. Învățați veniți din aceste țări, laici sau clerici, ca Bandini, ne vizitează țara [13]. Treptat, și, firește, la nivelul claselor înlesnite, se operează modificări în gusturi, mode sau gîndire. Fenomenul era aparent în arhitectură, în lucrul literar, în unele atitudini față de adevărurile de autoritate ale Bisericii și în moravuri. Bibliotecile personale bogate și variate, cu lucrări în limbile de cultură ale Apusului, greaca și latina, devin o mîndrie a aristocraților și clericilor [14]. A vorbi latinește cu un diplomat străin, ca Dimitrie Cantemir cu Rafael Leszczyński în Iași, în 1699, despre un subiect favorit umaniștilor (îndatoririle prieteniei, cu referiri la Cicero) nu era o dificultate pentru tinerii învățați români [15]. În corespondența sa cu Hrisant Notaras, patriarhul Ierusalimului, Stolnicul Cantacuzino face frecvente citate din clasici. Feciorii lui Brîncoveanu ar fi devenit, în mod sigur, grație educației lor, cărturari de valoare, dacă tragicul sfîrșit din 1714 nu le-ar fi curmat evoluția promițător începută. Cultura românească adoptase deci — în felul propriu ei, ca tot ce adoptăm din cultura universală — curentul umanist.

UMANIȘTI ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Istoria umanismului are de adăugat un capitol extrem de generos — nescris încă — despre destinul acestui curent în țările române. El va trebui să înregistreze, firește, nume remarcabile de umaniști transilvăneni, ca Toma Pellei, un adept al lui Erasm, ca Nicolaus Olahus, episcop de Strigoniu și mare cărturar de origine română, Johannes Honterus, apostolul Reformei între sași, Gaspar Heltai, Johannes Sommerus, saxon care și-a desfășurat activitatea la noi, Filip More din Ciula (Hunedoara), Martin Hacius din Hațeg [16]

[13] Cf. V. A. Urechia, *Codex Bandinus*, în „Analele Academiei Române" Mem. ist., S. II, 16 (1893—1894), p. 179—183.

[14] Cf. Zsigmund Jakó, *Philobiblon transilvan*, trad. de Livia Bacîru, București, 1977, p. 13 și urm., p. 72 și urm., p. 128 etc.

[15] P. P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930, p. 115 și urm.

[16] Zs. Jakó, *Martin Hacius*, *op. cit.*, p. 6—7, 65—66, 418.

Scanned with OKEN Scanner

Mihai Valahul din Ciac (Bihor) sau Mihai Halici care semna „nobil român, cetățean din Caransebeș“ [17].

În zona românească de dincoace de Carpați Luca Stroici în Moldova, Petru Cercel în Țara Românească aparțin prin educație aceleiași faze umaniste de început. Reconsiderarea formației culturale și a operei altor cărturari ai timpului ne va releva negreșit personalități care pot fi asociate aceluiași curent. Referința cea mai obișnuită și mai comodă la un învățat în deplina posesie a mijloacelor sale, deci cunoscător de limbi clasice, cititor de opere antice și occidentale, obișnuit cu motivele literaturii scumpe umaniștilor vremii lui, a fost Udriște Năsturel. Cunoaștem legătura sa de rudenie — cumnat — cu Matei Basarab, voievodul Țării Românești, și înaltele lui rosturi la curtea munteană a timpului. Multe din cărțile publicate sub oblăduirea domnitorului au prefețe întocmite de Udriște, care semnează uneori, cu umanist îndemn, *Uriil*. El și-a dat liber curs iubirii pentru temele clasice în *Predoslovia* unei cărți tipărite la Tîrgoviște, în 1649, din îndemnul surorii sale, doamna Elina Basarab, un *Penticostar*, așadar o carte de ritual, cuprinzînd rînduielile celor cincizeci de zile dintre Paști și Pogorîrea Sfîntului Duh. Cine s-ar fi așteptat să afle în introducerea unui asemenea volum, destinat călugărilor din Țara Românească și de la mănăstirea Hilandar din Muntele Athos — așezămînt spiritual sîrbesc — un text de concepție și structură umanistă ! Din îndemnul și sub semnătura surorii sale, Udriște Năsturel scrie un concentrat dar substanțial *Tratat despre dărnicie*, întemeiat nu cum ne-am aștepta, pe texte biblice, ci, dimpotrivă, pe autoritatea autorilor antici. Aristofan, Simonide din Keos, Homer, Aristotel, Strabon, Theognis din Megara, Suetoniu, Platon sau Plutarh sînt citați direct sau prin aluzii.

Dar Udriște scria această predoslovie în *slavonă*, pentru călugării mănăstirii Hilandar de la Muntele Athos, care ceruseră doamnei Țării Românești să se tipărească *Penticostarul*. Ciudată atitudine. Deși trăia într-o epocă în care limba română își făcea un loc mereu mai larg în scris și în cult, Năsturel mai credea că o legătură cu literele umaniste ar fi posibilă în cultura noastră prin intermediul slavonei în curs de dispariție. Din aceeași atitudine tradusese el, cu numai doi ani înainte, *Imitatio Christi* în slavonă. Efort fără altă semnificație culturală decît declarația sa din prefață referitoare la dragostea pe care o nutrea pentru limba latină. Cărturarul credea însă că și româna devenise posibil instrument

[17] I. S. Firu, *Umanismul în Țările române*, în *Istoria filozofiei românești*, vol. I, București, 1971, p. 37—51.

Scanned with OKEN Scanner

de comunicare culturală, de vreme ce a dat o atît de frumoasă traducere românească a romanului hagiografic de inspirație orientală *Varlaam și Ioasaf*... Alți cărturari contemporani lui, clerici de origine țărănească, un Teofil, un Ștefan, mitropoliți ai Țării Românești, începuseră acțiunea de introducere în cult a limbii române [18].

Am mai avut însă, în același secol al XVII-lea, alți umaniști români : Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir.

Cel dintîi, educat poate la Școala „Frăției ortodoxe" din Liov, și-a înfățișat ideile umaniste intr-o cronică de spirit nou, totalmente diferită de analistica româno-slavă precedentă : *Letopisețul Țării Moldovei pînă la Aron-vodă* (deci pînă la 1592). În afara altor merite istoriografice sau literare, Ureche a avut meritul de a pronunța răspicat unul dintre marile cîștiguri ale umanismului românesc : *„De la Rîm ne tragem, și cu ale lor cuvinte[le] ni-s amestecate"*. El afirma așadar, în cîmpul ideilor românești, cu autoritate, un adevăr care, desigur, circula deja între ideile vremii lui, acela al originii noastre latine. Adevăr menit, cum știm, unei deosebite răspîndiri și funcțiuni politice sau culturale în veacurile următoare.

I s-au recunoscut lui Ureche — altminteri scriitor strîns legat prin limbă sau stil de tradiția literară precedentă — și alte merite umaniste. În afara originii romane a românilor și desigur, datorită bunei cunoașteri a civilizației clasice, el vede repede legătura între limbile română și latină, constată și afirmă unitatea populațiilor românești din Moldova, Țara Românească și Transilvania. Cu alte cuvinte, *el are o limpede viziune a vechii Dacii* despre care știa din lecturile sale, pentru că face referințe, uneori, la *Letopisețele latinești* (e vorba de umanistul italian Enea Silvio Piccolomini, ajuns papă ca Pius al II-lea) [19]. În sfîrșit, Ureche insistă asupra conceptului de *glorie*, scump umaniștilor, cînd evocă biruințele moldovenești asupra otomanilor [20]. Locul umanismului în formația și opera lui a fost pus la îndoială, dar nu se poate încerca o cît de sumară înfățișare a umanismului românesc fără a-l cita.

Mai toți umaniștii români de după Grigore Ureche l-au cunoscut și l-au urmat. Miron Costin, și el un elev al Școlii catolice din Bar,

[18] Vezi, pentru ceea ce precede, V. Cândea, *Umanismul lui Udriște Năsturel și agonia literelor slavone în Țara Românească*, în volumul de față, p. 32—37.

[19] Cf. și V. Cândea, *Redescoperirea Daciei*, în „Magazin istoric", 1 (1967), nr. 9, p. 20—24.

[20] *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1958 *(Introducere)*, p. 17—18.

Scanned with OKEN Scanner

autor care cita frecvent autori latini, insista și el, cu mijloace erudite superioare, asupra tezelor lui Ureche : latinitatea românilor, unitatea lor indiferent de zonele în care erau separați de dominații politice diferite, originea latină a limbii române. „Cea mai strălucită dovadă a acestui popor — scrie Costin —, de unde se trage este limba lui care este adevărată latină, stricată, ca și italiana". [21]. Dar în afara preocupărilor lui istorice și politice — pe care le-a manifestat cu neobosită energie, scriind chiar cărți destinate informării cercurilor cultivate străine despre originea și drepturile poporului român [22], Costin își ilustrează umanismul și printr-o nouă, nostalgică viziune despre civilizație și despre ceea ce în Italia vremii lui se chema *gentilezza*. Nu cunoscuse această țară decît din scrieri sau relatări. Dar visa pentru Moldova o asemenea dezvoltare. Prin informația și condeiul cărturarului umanist se comunica cititorului român al vremii tot ce am fi voit să fim și ce s-ar fi putut împlini la noi, dacă nu ne-ar fi împiedicat, cum tot Costin spunea, „veacul nostru de acuma cu mare greotăți" [23].

Spătarul Nicolae Milescu a desfășurat și el o operă umanistă, dar în scrieri de expresie diferită. Viitorul ambasador — primul ! — al țarului Rusiei în China, își petrecuse cei cîțiva ani cît a fost capuchehaie al lui Grigore Ghica, la Constantinopol, traducînd *Vechiul Testemant* în limba română. Traducerea însăși este un document relevant asupra umanismului românesc : făcută după mai multe versiuni grecești și latinești ea folosește cu convingere criteriile *criticii de texte*. La sfîrșitul manuscrisului întîlnim cea dintîi tablă de sigle din istoriografia filologiei noastre.

Dar opțiunile umaniste ale spătarului Milescu sînt mai numeroase. Neglijînd hotărîrile sinoadelor Bisericii ortodoxe, care stabilise ce cărți sînt canonice și ce cărți nu trebuie „primite" din *Vechiul Testament*, el a luat ca text de bază ediția unor filologi protestanți, aceea din Frankfurt pe Main, 1597, și a tradus [24] întreg cuprinsul acelei ediții. Datorită acestui fapt, avem în românește *prima tălmăcire a unui text filozofic*, și anume, *Tratatul despre rațiunea dominantă* (in versiunea lui Milescu *Despre sîngurul țiitoriul gînd)*, scriere atribuită fals scriitorului evreu Iosephus Flavius, mai probabil datorată unui cărturar din epoca elenistică și din cercul de gîndire al filozofului Posidonius. Textul este important

[21] *Opere*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1958, p. 271 și *passim*.
[22] *Cronica polonă*, *Poema polonă*, scrieri despre români redactate pentru informarea cercurilor cărturărești din Polonia, cf. *Opere*, *ed. cit.*, p. 202—240.
[23] *Viiața lumii*, loc. cit., p. 318.
[24] V. în acest volum, p. 106 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

nu numai pentru locul pe care îl face raţiunii în gîndire, nu numai pentru bogăţia sa de termeni filozofici sau etici, dar şi pentru importanţa pe care a avut-o în literatura umanistă europeană. Deşi incontestabil apocrif, el a fost prelucrat de Erasm din Rotterdam, în 1517, şi tradus apoi în cehă, franceză, germană, spaniolă, italiană, olandeză şi engleză [25]. În anii activităţii sale literare din Rusia, Nicolae Milescu va mai avea prilejul să reia în scrisul său motive umaniste.

Bine informat prin bogata bibliotecă de la Mărgineni, stolnicul Constantin Cantacuzino a cultivat din educaţia sa umanistă aceleaşi motive în imediat raport cu problemele de atunci ale gîndirii şi luptelor politice româneşti. Cu o răbdare şi o metodă pe care, din nefericire, nu le-a putut pînă la capăt folosi, el a insistat în a sa *Istoriie a Ţării Rumâneşti* asupra originii latine a românilor, asupra vechimii instituţiilor lor, asupra unităţii populaţiilor din cele trei ţări în care era pe atunci risipit poporul nostru ; în *Harta* pe care a întocmit-o, el a insistat asupra urmelor arheologice ; în corespondenţa lui cu Luigi Ferdinando di Marsigli, cărturar italian din Bologna în slujba Imperiului habsburgic, el ne-a oferit exemplul unui om de ştiinţă european, conştient de ceea ce îl leagă, printr-o origine latină comună, de corespondentul său.

Deşi angajat prin epocă şi prin scrieri unei perioade mai noi a culturii româneşti, Dimitrie Cantemir a rămas un ilustru reprezentant al umanismului nostru. Înainte de a-şi fi redactat operele în latină, la curtea lui Petru cel Mare, el cunoscuse cel puţin două mesaje umaniste : cel european şi cel persan. Uităm adesea că umanismul nu este, cronologic, un privilegiu al culturii europene ; în literatura chineză despre un motiv al „omului“ se scria deja în secolele VIII—XII. Migrînd spre apus, regăsim acest motiv în culturile armeană şi georgiană din secolele X—XII. La Constantinopol, în contact atît cu cărturari europeni de la ambasadele franceză sau olandeză, sau cu dascăli greci de la Marea Şcoală a Patriarhiei, fără să mai pomenim de ştiutele sale relaţii în lumea învăţaţilor turci, Cantemir a putut atinge, prin umanismul său, nivelul unei anumite libertăţi de cugetare. În tot scrisul său ne vom întîlni frecvent cu această însuşire a eruditului principe. În *Divanul*, prima sa operă, el citează degajat autori creştini, greci, latini sau persani, menţionînd, în cazul celor din urmă — cu preocupare ortodoxă —, „măcar că păgini erau“. În *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor* el desfăşoară, cu toată erudiţia de care era

[25] V. în acest volum, p. 172 şi urm.

capabil, o caldă pledoarie pentru latinitatea poporului român. În ultima sa operă, *Sistemul religiei muhammedane*, el apără, cu o simpatie abia voalată, valorile culturii islamice [26]. Credincioși gîndirii poporului lor, umaniștii români nu-și dezmințeau idealurile nici cînd se ocupau, accidental, de culturi străine.

IDEI REPREZENTATIVE ALE UMANISMULUI ROMÂNESC

Din ideile, motivele și operele umaniste, cărturarii români au adoptat numai ceea ce convenea unui anumit stadiu de dezvoltare a conștiinței naționale, de luptă pentru libertatea poporului lor, de efort pentru propășirea educației și a culturii în general. Umanismul a fost, așadar, adoptat selectiv și critic, iar adoptarea critică a oricărui curent străin vădește maturitatea unei culturi.

Nu lipsesc din scrisul românesc nici una din manifestările obișnuite umanismului european. Au fost alcătuite opere originale și s-au tradus lucrări majore în mai toate domeniile disciplinelor umane, autorii și tălmăcitorii vădind erudiție, orizont enciclopedic și acribie filologică ; au fost cultivați clasicii antichității greco-latine ; au fost prețuite idealurile noilor cărturari și chiar preocupările — liberale, înnoitoare pe atunci —, pentru cugetarea antropocentrică, sau esoterismul „păgîn“ și oriental, străin doctrinei tradiționale creștine. În operele lui Udriște Năsturel, Daniil Panonianul, Nicolae Milescu, Miron Costin, Constantin Cantacuzino, Dimitrie Cantemir aflăm exemple pentru oricare din aceste manifestări în gîndire sau creația culturală. Dar ceea ce definește umanismul românesc este atașamentul său față de problemele majore de atunci ale poporului nostru. El a putut fi, așadar pus în slujba intereselor societății și caracterizat drept un *umanism civic*. Noi îl numisem *popular* [27], reliefînd străduința culturii românești, începînd cu sfîrșitul secolului al XVI-lea și în tot secolul al XVII-lea, de a da cărți în limba poporului, adresate „întregii semințiii românești“. Faptul că învățații noștri umaniști au încercat să dialogheze cu știutorii de carte din timpul lor, vorbindu-le despre originea noastră latină, despre comunitatea lor ca popor cu românii din

[26] Vezi *Studiul introductiv* la ediția noastră din D. Cantemir, *op. cit.*, București, 1977, p. XXXIII și urm.

[27] Cea dintîi caracterizare aparține prof. univ. Mihai Berza, *Culture roumaine et culture européenne au XVII^e et au debut du XVIII^e siècle*, Sinaïa, 1967, p. 23 (Université de Bucarest. Cours d'été et colloques scientifiques) ; a doua am expus-o în studiul *Stolnicul Constantin Cantacuzino — omul politic, umanistul* (II), în „Studii“, 20 (1967), p. 58—59.

Scanned with OKEN Scanner

Moldova și Transilvania, despre romanitatea limbii lor, despre vechimea instituțiilor lor, despre faptul că în trecut țările lor fuseseră independente, despre valoarea învățăturii și a vieții morale, toate aceste idei transmise prin „cărți pentru toată seminția românească" ni se par a fi o caracteristică fundamentală a umanismului nostru. Firește, acest umanism, cultivat de cărturari cu îngrijită pregătire, nu a fost popular prin *expresie*, ci prin *destinația* lui, preocuparea răspîndirii lui prin cărți „de obște". Este suficient să analizăm titlurile tipăriturilor românești din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea pentru a înțelege marea dorință ca noua învățătură să pătrundă cît mai larg în rîndurile poporului și să rodească.

Umanismul de această tendință socială, angajată, fusese practicat și în alte zone ale culturii europene — iar mai aproape de noi la Veneția și în Levant. Philippe Monnier a descris particularitățile acestui curent așa cum îl cultivau cărturarii Serenissimei, obligați să pună slujirea republicii înaintea slujirii literelor : „Treburile publice și particulare ne obsedează în așa măsură, scria Girolamo Donato lui Poliziano, încît studiile noastre sînt mai puțin studii, cît furturi pe seama timpului" [28]. Aceasta nu înseamnă însă, cum încheia învățatul francez că la Veneția umanismul a fost un „lux" rezervat patricienilor : presiunea problemelor politice, economice, sociale a dus, dimpotrivă, la o angajare a umanismului în programul de viață, prioritar, al acestor oameni de stat învățați, dînd preocupărilor lor literar-științifice caracter aplicat și semnificație civică. Această preocupare comună a cărturarilor de la noi apropie umanismul românesc de cel florentin și venețian. Promotorii lui nu sînt învățați care-și pot îngădui luxul de a comenta îndelung texte clasice, ci înalți dregători pentru care scrierile clasice și reflexia filozofică sînt o rară delectare a ceasurilor de răgaz. Ei cugetă îndeosebi la problemele imediate ale societății lor, cu dorința de a-și răspîndi ideile pentru educarea poporului. Din această primă categorie, de importanță generală, fac parte ideile cele mai frecvent vehiculate de umaniștii români, idei pe care le puteau toți românii înțelege. Iată cîteva dintre ele.

ORIGINEA LATINĂ — NOBLEȚE ȘI CIVILIZAȚIE

Sentimentul demnității unui popor capabil să potențeze viețuirea morală, virtuțile militare, disciplina, hărnicia, spiritul civic

[28] Poliziano, *Epistulae*, II, 12, cf. Ph. Monnier, *Il Quattrocento*, vol. I, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

— este inoculat prin exaltarea originilor nobile și a datoriei epigonilor de a fi pe măsura înaintașilor. Creștinismul fundamenta doctrinar această convingere (omul a fost creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu", el se poate autodepăși, îndumnezei, prin tehnicile desăvîrșirii spirituale) ; umanismul substituie acestui ideal revelația descendenței din mari națiuni, cu înalte civilizații.

Pentru români acest efort cu determinante consecințe pe plan național și cultural însemna fundamentarea erudită a conștiinței ascendenței latine, care se impunea prin evidențele limbii și prin însuși numele poporului [29]. Exemplară în acest sens este afirmația stolnicului Constantin Cantacuzino. „Iară noi, rumânii, sîntem adevărați romani și aleși romani în credință și în bărbăție... Însă rumânii înțeleg nu numai ceștea de aici, ce și din Ardeal, carii încă și mai neaoși sînt, și moldovenii, și toți cîți și într-altă parte să află și au această limbă [...], că toți aceștea dintr-o fîntînă au izvorît și cură" [30]. Toți umaniștii noștri reliefează aceste realități : românii din Țara Românească, Moldova și Transilvania formează același popor ; ei vorbesc aceeași limbă, au aceleași credințe și obiceiuri și aceeași origine — latină ; ei sînt urmașii coloniștilor romani din epoca în care Imperiul domina în Dacia [31]. Stolnicul, ca și Dimitrie Cantemir, văd în statele române medievale fragmentele vechii Dacii care, afirmă ei, dănuise, independentă, și după retragerea trupelor romane la sudul Dunării.

Dar insistența asupra originilor naționale nobile este asociată aceleia asupra civilizației, care la umaniștii români apare și ca *învățături* (procopseală), *bune năravuri* (moralitate), *cetăți iscusite, bivșugurile și frumusețurile pămîntului, desfătăciunea traiului, oameni de omenie și subțiri*. Cantemir apără convingător și nuanțat valorile civilizației și culturii. El descrie — ca și mai înainte stolnicul Constantin Cantacuzino — noblețea civilizației antice, greco-latine, deplînge distrugerea Parthenonului de către venețieni în 1687, laudă științele și artele pe care le numește „podoaba vieții" *(vitae cultus)*, educația și purtările alese [32].

Descendenți din romani, românii continuă și civilizația acestora, arăta Miron Costin : „Caută-te, dară, acum, cetitorule, ca

[29] Eugen Stănescu, *Premizele medievale ale conștiinței naționale românești. Român — românesc în textele românești din veacurile XV—XVII*, în „Studii", 17(1964), nr. 5, p. 967—1000.

[30] *Istoria Țării Românești*, în *Cronicari munteni*, ed. M. Gregorian, vol. I, București, 1961, p. 52.

[31] *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972, p. 183—213.

[32] P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 185—187.

Scanned with OKEN Scanner

într-o oglindă și te privește de unde ești [...]. Iară nu numai numele acesta, precum ai înțeles că este tot unul, la toate țările, și al tău și al Italiei [...], ce și dintr-altele te vei cunoaște — obiceiuri, hire, graiul — și până astăzi că ești dreptu vlah, adecă italiian și râmlean. Multe obiceiuri într-acest neam trăiesc a italiianilor pînă astăzi : așa, de oaspeți la casele lor nemăreți și libovnici [...], așa la petrecănii, firea, clătirea. Cine au fost la Italiia, să vază pre italiiani, să ia aminte, nu-i va trebui mai mare dovadă să crează că un neam sîntu cu moldovenii“ [33].

Asemenea pledoarii, frecvente în scrisul umaniștilor români, sînt tot atîtea invitații la reflecție („caută-te ca într-o oglindă...“) asupra originii nobile și datoriilor ce decurg dintr-o continuitate de înaltă civilizație. Sînt motive umaniste clasice, care propuse românilor în secolele XVII-XVIII aveau rosturi nu numai filozofice și morale, ci politico-sociale de prim ordin. Oferind cititorilor săi români imaginea trecutului de glorie al neamului lor, Cantemir definește admirabil scopul național al operei : „Slujească-se dară cu ostenințele noastre neamul moldovenesc, și ca într-o oglindă curată chipul și statul, bătrînețele și cinstea neamului său privindu-și îl sfătuiesc, ca nu în trudele și sîngele moșilor strămoșilor săi să se mîndrească, ce în ce au scăzut din calea vredniciei chear (clar, *n.n.*) înțelegînd, urma și bărbăția lor rîvnind, lipsele să-și plinească și să-și aducă aminte că precum odată, așea acmu tot aciia bărbați sînt, carii cu multul mai cu fericire au ținut cinstеș a muri, decît cu chip de cinstea și de bărbățiia lor nevrednici a trăi“ [34].

VIRTUȚILE LIMBII COMUNE

Mai apare la umaniștii români ideea capacității limbii populare — așa-numita *vernacula lingua*, iar la noi „limba cea proastă (adică simplă, *n.n.*) de obște“ — de a exprima adevăruri înalte sau de a servi în creațiile literare. Ideea era predilectă umaniștilor apuseni și știm că Dante a scris o întreagă lucrare pentru demonstrarea nobleței limbii vorbite, *De vulgari eloquentia*. Pentru folosirea în scris a limbii române populare, înțeleasă de toți, și înlocuirea slavonei „sacre“, limbă de cultură desuetă, militase Diaconul Coresi, iar mitropolitul de Alba Iulia, Simion Ștefan, arăta în 1648 că „cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sînt buni care

[33] Miron Costin, *Opere*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1958, p. 247.
[34] D. Cantemir, *Hronicul romano-moldo-vlahilor*, t. I, Iași, 1835, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

îmblă în toate țările, așia și cuvintele acelea sînt bune carele le înțeleg toți". [35]

Umaniștii au contribuit în mare măsură la introducerea limbii românești în cultura noastră și la răspîndirea, prin intermediul ei, a unor adevăruri fundamentale în conștiința colectivă a poporului nostru. Folosirea generală a limbii române în scris de către umaniștii români nu corespundea însă numai nevoii de comunicare cu cititorii timpului, sau numai unui moment din dezvoltarea culturii românești cînd limba populară lua locul slavonei cărturărești, ci și unei prețuiri a acestei limbi vorbite, urmașă a latinei. Dosoftei a versificat *Psaltirea* în românește, iar Miron Costin, într-o notă explicativă la poemul său *Viiața lumii* arăta că l-a compus „mai mult să să vază că poate și în limba noastră a fi acest feliu de scrisoare ce să chiamă stihuri. Și nu numai aceasta, ce și alte dăscălii și învățături ar putea fi pre limba românească", adaugă umanistul moldovean [36].

ÎNNOBILAREA PRIN CULTURĂ

Inventarul de idei al umaniștilor noștri coincide cu acela al colegilor lor occidentali și în ce privește condiția omului de cultură. În *Închinarea* traducerii sale adresată mitropolitului Ștefan al Țării Românești, Daniil Panonianul afirmă că „bunătatea [citește : virtutea] nu vine nice se trage dă pre moșneni și dă pre strămoși", ci ea poate răsări chiar „într-un sat prost și dă nemica de întru niște oameni oarecum", și ea poate fi meritul oricui este capabil „să se facă cu nevoința lui și cu multă socotință și luarea aminte minunat întru lucruri și întru îndreptări" [37]. Nicolae Milescu nota, la fel, în *Descrierea Chinei* că în acea țară „cu cît este cineva mai învățat, cu atîta primește mai mare cinste ; la ei, de la învățătură pornește orice mărire [...]. Astfel, în China nu se ia în seamă nobleța ; la ei cel mai nobil este cel mai învățat" [38]. Și tot pe acea vreme Dosoftei mitropolitul ridiculiza pe boierii moldoveni care, după moda poloneză, își căutau fanteziste antecedente „unii și cu plată, să-și facă nume de șleahtă (de nobil, *n.n.*) pentru cinstea și slava

[35] În *Predoslovia* la *Noul Testament*, Bălgrad, 1648, cf. I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, București, 1903, p. 170.

[36] Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 318.

[37] Daniil Panonianul, în *Predoslovia* la *Îndreptarea legii*, ed. acad Andrei Rădulescu [ș.a.], București, 1962, p. 34.

[38] *Descrierea Chinei*, trad. Corneliu Bărbulescu, București, 1959, p. 48—49.

Scanned with OKEN Scanner

acestei lumi trecătoare, că unii sîlesc să să răspunză din coruna leșască, alții din Țarigrad, alții din Antiohiia și din Rîm“ [39]. Tuturor le putea răspunde un text din același secol : „Întru blagorodia (nobleţea, *n.n.*) părinților nice un om să nu se laude că toți sîntem dintr-un pămînt [...], că blagorodia omului iaste-n bunătatea lui“ [40].

În tot ce precede întîlnim motivul atît de umanist al *înnobilării prin virtuți și cultură*. Alături de alte idei umaniste el era, așadar, atent studiat și cu convingere împărtășit de cărturarii noștri din secolul al XVII-lea. Pentru umaniștii italieni, capacitatea de autoperfecționare a omului era un principiu unanim recunoscut : „Ne-am născut în stare de a fi ceea ce vrem să fim“, spunea Pico della Mirandola. Dar această desăvîrșire se dobîndește prin educație, prin carte, pentru că „e tot atîta deosebire între un om învățat și un ignorant, cît între un om zugrăvit și unul viu“ [41]. La fel, citînd pe Isocrate, Cantemir arăta că „nu elin iaste cela ce în Elada trăiește, ce cela ce obicéiele cele bune și cinstește a elinilor a învățat și le face“ [42]. Miron Costin vede în învățătură suprema activitate a omului. Pentru el „nu ieste alta, și mai frumoasă, și mai de folos în toată viiața omului zăbavă decît cetitul cărților“ [43]. Este o convingere care își face loc prin umanism și în cultura românească.

OMUL RAȚIONAL ȘI IDEALUL VIEȚII TEMPORALE

Apare în umanismul românesc și o valorificare a rațiunii (λογισμός, *ratio*, „socoteală“) care duce la o nouă viziune asupra *omului rațional*. Nicolae Milescu tradusese, cum arătam, tratatul *Despre rațiunea dominantă*. Dimitrie Cantemir, în *Divanul*, imaginează o dispută între Suflet și Corp (sau între Înțelept și Lume)

[39] *Psaltirea în versuri publicată de pe manuscrisul original și de pe ediţiunea de la 1673*, de prof. I. Bianu, București, 1887, p. 293—294.

[40] *Intreptarea legii*, ed. cit., p. 573.

[41] Alessandra Macinghi, *Lettere*, ed. C. Guasti, Florența, 1877, p. 242.

[42] *Hronicul romano-moldo-vlahilor*, t. I, Iași 1835, p. 53—54. După Cantemir „de este vreun neam mai mult decît altele să se cinstească sau de mare nume și preț să se ție, nu numai singură vechimea lui, nu numai mulțimea și lățimea lui în toată, sau în cea mai multă și mai mare a rătunzelii pămîntului parte destulă este [...], ce încă spre agonisita acestuia titlu mai trebuiesc bunătățile obiceinice (virtuțile morale, *n.n.*), cunoștința cinstei și nevoința spre dînsa, învățăturile și vredniciile, carile singure numai cele proaste și varvare obiceie a schimba și a strămuta pot“ (*ibidem*, p. 52).

[43] *De neamul moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*, în *Opere*, ed. cit., p. 244.

Scanned with OKEN Scanner

cu privire la modul de viață cel mai potrivit pentru atingerea desăvîrșirii și fericirii umane. Multe din tezele Lumii (ale Corpului) pe care le combate Înțeleptul ne ajută să cunoaștem un mod răspîndit de gîndire din timpul lui Cantemir, opus învățăturilor Bisericii. Umanistul român prezintă pe om drept o ființă înzestrată cu rațiune și se străduiește a-i afla, între rigorile moralei creștine și ispitele vieții pămîntești, o comportare convenabilă atît pentru mîntuirea sufletului cît și pentru confortul trupesc. În această dispută rațiunea are și rolul de arbitru ; deși apelul la citate de autoritate ocupă un loc mare în lucrare (dar nu numai la scrieri sacre, ci și la autori de reputație, greci, latini sau orientali, citați „măcar că păgîni erau") este vizibil efortul autorului de a obține triumful tezelor Înțeleptului prin argumente logice, prin convingerea Lumii, prin dovezi de ordin rațional. Este un prim pas către ridicarea rațiunii la funcțiuni ce fuseseră rezervate pînă atunci credinței, și aceasta reprezintă încă o idee nouă, umanistă și laică, în cugetarea românească [44].

SPIRITUL CRITIC

Consecință a antropocentrismului și a dominației rațiunii, spiritul critic se va afirma în cugetare și scris odată cu triumful acelor concepții, dar primii umaniști încep deja să-l exercite printr-o atitudine mai degajată față de judecățile și textele de autoritate anterioare, așadar ecleziastice. După cum arătam mai sus, traducînd *Vechiul Testament* Nicolae Milescu ia ca bază ediții catolice și protestante, convins că va obține astfel o versiune mai bună decît folosind tradiționalele codice ortodoxe. El aplică pentru prima oară, cu consecvență, critica de text în pregătirea unui text românesc. Cronicarii secolului al XVII-lea — Grigore Ureche, Miron Costin, Constantin Cantacuzino — polemizează cu autorii străini care au scris despre istoria Daciei sau a țărilor române, neacceptînd teoriile care înfățișează eronat pe strămoșii românilor, continuitatea romană în Dacia, formarea poporului nostru. În acest exercițiu întemeiat pe erudiție și spirit critic excelează Cantemir care nu ezită, în *Divanul*, să înfățișeze problema vieții postume cu rezerve față de viziunea ei tradițională, religioasă.

[44] A se vedea studiul nostru introductiv la *Divanul*, în D. Cantemir, *Opere*, ed. V. Cândea, vol. I, București, 1974, p. 46—58.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

GLORIA ȘI LUPTA PENTRU PATRIE

Asupra conceptului de glorie s-a oprit, cum arătam mai sus, Grigore Ureche, amintind de vechile victorii ale românilor în luptele cu Imperiul otoman. Nu este o insistență asupra gloriei în sine ci, din nou, o aplicare a unui concept umanist la un imperativ politic românesc al secolului al XVII-lea — lupta pentru libertate. În același scop sînt mereu mai frecvent afirmate ideea de patrie și datoria sacrificiului pentru neatîrnarea ei. Românii sînt cei mai vechi locuitori ai pămîntului lor, au asupra țării dreptul conferit de istorie și trebuie să-l apere. Cînd mercenari străini, conduși de Ștefan Petriceicu, amenință Moldova, Miron îl încurajează pe Duca-vodă : „Ce putere au ei să vie asupra mării-tali ? Să nu dăm locul, că pămîntul acesta este frămîntat cu sîngele moșilor și a strămoșilor noștri“ [45]. Amintind de vechiul dicton grec „Luptă-te pentru moșie [patrie]“ [46], Cantemir face o interesantă teorie a prefacerii îndrăznelii (un viciu), în vitejie „care doamna a tuturor vredniciilor este“, subliniind că „nu mai puțîn trebuie a să osteni, nici mai puține sudori sînt de vărsat pentru apărarea sa decît pentru apărarea moșiei“, de unde încheierea sa că este necesar a identifica interesele personale cu acelea ale patriei.

Dar umaniștii noștri cunosc și un alt mod de a lupta pentru patrie : prin scris. Grigore Ureche, arată Miron Costin, „a făcut de dragostea țărîi létopisețul său“ [47]. El însuși, declară Costin, a alcătuit istoria Moldovei, deși era conștient de dificultăți, pentru că „a lăsa iarăși nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori, este inimii durere“ [48]. La fel credea Cantemir, că istoricii care scriu pentru cunoașterea neamului lor „pentru izbîndirea laudelor și slavii moșiii, pînă la vărsarea a cei mai de pre urmă a sîngelui picătură lupta-vor“.

UMANISM ȘI BAROC

Cercetările recente asupra barocului românesc [49] au cuprins în sfera lor și scrisul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea stabilind,

[45] I. Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ed. Iorgu Iordan, București, 1956, p. 160

[46] *Hronicul...*, t. I, p. XXIV.

[47] Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 242.

[48] *Ibidem*, p. 241.

[49] În ultimii ani discuția a fost deschisă de analiza cantemiriană a Manuelei Tănăsescu, *Despre „Istoria ieroglifică“*, București, Cartea româ-

pe bună dreptate, că unele opere realizate într-o epocă de puternică afirmare umanistă reprezintă tot atîtea prezențe baroce în literele noastre.

Contactul cu Contrareforma și chiar ucenicirea unora din viitorii cărturari în școlile ei, lecturi baroce (a se vedea catalogul bibliotecii cantacuzinești de la Mărgineni [50]), răspîndirea barocului în culturile limitrofe (polonă, maghiară, neogreacă și levantină în genere), împrejurările social-politice (precaritatea vieții datorită creșterii presiunii otomane, mișcări țărănești și răscoale, ca aceea a seimenilor) etc. explică suficient manifestările barocului în scrisul românesc al epocii umaniste. Dan Horia Mazilu analizează convingător din această perspectivă operele lui Udriște Năsturel, Varlaam, Miron Costin și Dosoftei, izolînd motivele și particularitățile lor baroce.

Asemenea constatări nu modifică, firește, caracterul acelor opere care, baroce sub raport stilistic sau prin unele teme (ca descrierea frumuseților Moldovei în *Letopisețul* lui Miron Costin) sînt umaniste datorită ideilor majore, informației și scopurilor lor și

nească, 1970, operă considerată de autoare tipic barocă; Paul Anghel în *O istorie posibilă a literaturii române (Preambul. Explicație metodologică)*, „Biblioteca revistei «Argeș»", vede creația literară românească începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea dominată de modelul „expansionist-rebel" specific barocului, opinie care a părut „extrem de discutabilă" lui Alexandru Piru, *Alt proiect de istorie a literaturii române*, în *Varia*, vol. I, București, 1972, p. 535—536. Alexandru Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, 1972, p. 113 și urm., păstrează o atitudine rezervată, determinînd locul elementelor baroce în etapa umanistă în raport cu specificul politic și cultural românesc (la fel în lucrarea sa *Umaniștii români și cultura europeană*, București, Minerva, 1974), în timp ce Doina Curticăpeanu *(Orizonturile vieții în literatura veche românească*, București, 1975), adună într-un capitol dens *(Arhipelagul baroc)* fenomenele care atestă apariția barocului în cultura noastră. Întrebarea despre existența unui baroc românesc și-o pusese, cu concluzii pozitive, Adrian Marino în *Dicționar de idei literare*, vol. I (A-G); o excelentă monografie despre *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea* a publicat Dan Horia Mazilu, București, Minerva, 1975, 345 p. (principala referință pentru studiul problemei). *Puncte de reper pentru un baroc românesc* fixează, într-o largă perspectivă culturală, Edgar Papu, *Barocul ca tip de existență*, vol. II, București, 1977, p. 237—314. Participînd la discuție, Sultana Craia *(Există un baroc românesc?* în „România literară" 5 (1972), nr. 17, p. 10), respinge opiniile Manuelei Tănăsescu (v. supra) și ale Vioricăi S. Constantinescu *(Există un baroc literar românesc?*, în „Convorbiri literare", 1972, nr. 3) privitoare la notele baroce din operele lui Cantemir și ale altor scriitori români, încheind: „A vorbi despre un baroc tipic, despre un aspect specific românesc al barocului înseamnă a ne grăbi. Trebuie identificate spiritul baroc, alte coordonate, mai puțin formale, mai profunde".

[50] Amintit, cu exemple, de Adrian Marino, *op. cit.*, p. 253.

cu atît mai puțin caracterul umanist al unei mari epoci de cultură. Este semnificativ în acest sens faptul că în studiile citate mai sus fenomenul baroc este căutat — și descoperit — într-un cîmp umanist [51].

Raporturile umanism-baroc care ne preocupă deocamdată au fost suficient evocate de specialiști pentru a învedera interesul continuării investigațiilor în această direcție. Ele se anunță laborioase, condiționate de încă numeroase studii de detaliu, atîta vreme cît portofoliul nostru umanist este insuficient cercetat, iar barocul însuși reprezintă „un foarte rebarbativ obiect al cercetării care, prin multiplele interpretări ce i s-au dat, clatină și reduce certitudinea oricărei tentative de a-l pătrunde“ [52]. Păstrăm încă sentimentul că, pe măsura progresului lor, aceste cercetări vor îmbogăți și nuanța o imagine a cugetării și creației spirituale românești dominată de raționalitate și echilibru, de sobrietate și discreție, de opere pe măsura omului și a exigențelor lui majore, note clasice pe care am avut prilejul să le evidențiem în alt studiu [53]. Pe această urzeală de atitudine și creație specifică poporului nostru [54]

[51] „Proeminența, în operele scriitorilor baroci (din Europa răsăriteană, *n.n.*) a elementelor legate de istoria propriilor popoare, de problemele vitale cu care istoria lor a fost confruntată, constituie, putem spune, o a doua trăsătură specifică a literaturii unei epoci“, conchide Dan Horia Mazilu (*op. cit.*, p. 89). „Patriotismul manifest al slujitorilor condeiului din această parte a Europei, lipsită de liniștea dătătoare de prosperitate a Apusului, poate fi socotit, pe drept cuvînt, o dominantă a stării de spirit din epocă, *o marcă distinctă a umanismului care se naște în această epocă* (subl. ns.)“.

[52] Edgar Papu, *op. cit.*, p. 312—313.

[53] Virgil Cândea, *Caractères dominants de la culture roumaine médiévale*, în „AIESEE Bulletin“, 6(1968), nr. 1—2, p. 65—75.

[54] Încheierile lui Edgar Papu (*op. cit.*, p. 320) ni se par în acest sens deosebit de limpezi : „N-am spune că spiritul românesc este, prin natura lui, baroc. El înclină mai curînd către liniștea și simplitatea clasică, sau către elevatul echilibru hieratic. Faptul se vede temeinic confirmat atît de poezia, cît și de arta noastră populară. Deși pătruns de o adîncă sensibilitate, spiritul poetic al poporului nostru se prezintă mai curînd sobru și discret, fără acel caracter exaltat și violent extravertit, pe care îl recunoaștem în stilul urmărit de noi (baroc, *n.n.*). La rîndul lor, artele vizuale populare, deși bogat decorative, nu-și complică totuși ornamentația, ci tind, dimpotrivă, să o simplifice. Ele cultivă îndeosebi desenul geometric unghiular, spre deosebire de barocul care se întrece în prezentarea volutelor, a torsadelor. Ieșind, însă, din matca exclusiv folclorică, și intrînd într-un context mare istoric, expresia creatoare românească tinde adesea către *barochizare*, chiar și în momentele cu totul non-baroce sau chiar anti-baroce ale altor culturi“. Dar, am adăuga, biruie în fiecare epocă a culturii românești urzeala specifică de care aminteam mai sus, capabilă să-i mențină originalitatea și notele clasice care înseamnă, într-o istorie ca aceea a poporului nostru, nu numai formulă de realizare, ci și soluție de salvare.

Scanned with OKEN Scanner

vom întîlni nu numai fenomene baroce, dar și celelalte manifestări de cultură general europene. Recunoașterea lor ca fapte de cultură națională este deplină abia după ce li s-au stabilit modalitățile de asumare, de încorporare în gîndirea și creațiile proprii geniului românesc, așadar după raportarea la ceea ce reprezintă *permanențele noastre culturale*. În lumina acestor coordonate specifice trebuie, de altfel, considerate și fenomenele de umanism românesc înfățișate în volumul de față.

[*Rațiunea dominantă*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 9—31]

Al. Piru

UMANISMUL CRONICARILOR

Prezența unor idei și tendințe umaniste în opera cronicarilor români constituie, alături de evocarea epică a evenimentelor și eroilor istoriei, de farmecul limbii și virtuțile stilului narativ arhaic, unul din temeiurile bunei aprecieri de care s-a bucurat și se va bucura întotdeauna literatura noastră veche.

Se știe că umanismul este un curent filosofic care a luat naștere în secolele XIV—XV în Italia și s-a răspîndit apoi în toată Europa, ca ideologie la început a unui cerc restrîns de intelectuali, interesați de eliberarea personalității umane din arbitrariul puterii feudale și apăsarea spirituală a bisericii, mai apoi ca ideologie specifică pentru aspirațiile noii clase în curs de afirmare, burghezia.

Umanismul a fost teoretizat din primul moment, pe baza studiului scrierilor antichității eline și romane, ca o filosofie antropocentrică, sub lozinca scoasă din comedia lui Terențiu *Heautontimorumenos* (Cel ce se pedepsește singur) *Homo sum, et humani nihil a me alienum puto* (Sînt om și nimic din ceea ce e omenesc nu-mi socotesc străin). Așezînd omul în centrul universului, umaniștii luptau, în vederea desăvîrșirii personalității umane, pentru libera manifestare a forțelor creatoare, pentru scoaterea acestora din cătușele concepției religioase, mistice și ascetice și restituirea bucuriilor lumești pe pămînt. Idealul omului eliberat prin cultură de prejudecăți, capabil să trăiască autentic viața, experimentînd toate domeniile de activitate, idealul omului de renaștere universal, om de știință și în același timp artist, a devenit idealul uma-

Scanned with OKEN Scanner

niștilor, parțial înfăptuit de un Leonardo da Vinci sau Michelangelo.

Lipsit de o largă bază economică, umanismul Renașterii secolelor al XIV-lea și al XVI-lea n-a fost un curent social bine determinat. Erasmus de Rotterdam a satirizat cu sarcasm obscurantismul medieval, îndeosebi ignoranța și parazitismul clerului, dar a tratat în același mod și poporul. Thomas Morus propunea reorganizarea societății pe baza muncii tuturor membrilor ei și a repartiției egale a bunurilor de consum. Ulrich van Hutten se ridica împotriva principilor feudali și a imperiului în numele nobilimii. Dealtfel mulți umaniști aparțineau fie nobilimii, fie clerului, ori erau patronați de principi, încît ideologia lor are un caracter progresist limitat. În majoritatea lor umaniștii n-au aderat la Reformă.

Umanismul a avut totuși un rol considerabil în lărgirea orizontului cultural european, îndeosebi în cunoașterea, editarea și valorificarea moștenirii literare a antichității. Eminenți cunoscători ai limbilor clasice, umaniștii au descoperit, publicat și comentat pentru prima dată operele clasicilor greci și latini, luați apoi de ei înșiși ca model în scrierile lor, redactate mai ales în limba latină. Dacă întrebuințarea unei limbi moarte a împiedicat difuzarea operei umaniștilor în mase, ea a ajutat totuși circulației scrierilor în mai multe țări, fără intermediul traducerilor, limba latină fiind limba de cultură mondială a evului mediu.

Nu am de gînd deloc să epuizez aici istoria umanismului, am dat doar o scurtă definiție, aproape curentă a lui, pentru a urmări în continuare ceea ce am putea socoti idei și tendințe umaniste în opera cronicarilor români.

Desigur că ar fi exagerat să vorbim de umanismul românesc, din perioada feudală a literaturii noastre, ca de un produs local, determinat de condiții proprii. Asemenea condiții nu au existat la noi în evul mediu. Purtătorii ideilor umaniste sînt în mod exclusiv clerici, boieri sau principi care au învățat în școli străine. Limba de cultură a evului mediu românesc nu a fost nici elina nici latina, ci limba slavonă, limbă a bisericii, în care nu s-au tradus cărți laice. O tradiție de cultură clasică a lipsit. Prin urmare ideile umaniste ale cronicarilor români medievali reprezintă numai adaptarea ideilor umanismului european la nevoile social-politice și culturale locale.

Regretatul profesor Ștefan Bezdechi a susținut, pe drept cuvînt, după părerea noastră, în monografia pe care i-a consacrat-o în 1939, că primul umanist român a fost Nicolaus Olahus (1493—1566). Descendent dintr-o familie domnitoare a Țării Românești,

Scanned with OKEN Scanner

Olahus și-a desfășurat activitatea mai mult în afara granițelor țării noastre, în Belgia, Ungaria și Cehoslovacia, dar și în Transilvania, unde se născuse și unde ca primat al Ungariei și locțiitor (regent) al regelui Ferdinand I, a organizat învățămîntul după sistemul umanist. Olahus a purtat corespondență cu prințul umaniștilor, Erasmus de Rotterdam, și a scris lucrări teologice, istorice și literare exclusiv în limba latină. În lucrările teologice este, ca toți umaniștii, împotriva Reformei. Lucrările istorice *(Hungaria, Attila, Chronicon,* 1458—1551) au meritul de a folosi izvoare antice și de a vorbi de originea comună, latină, a românilor din Transilvania, Moldova și Țara Românească, într-o vreme cînd aceasta nu fusese nici contestată, dar nici afirmată. Putem presupune că Olahus vorbea nu numai ca erudit, ci și din mîndria de a aparține unui popor de obîrșie nobilă. Mai tîrziu învățații Școlii Ardelene vor folosi ideea de latinitate drept argument pentru revendicarea drepturilor politice uzurpate poporului român de stăpînirea străină în Transilvania.

Ca bun cunoscător al literaturilor clasice, Olahus a compus în latinește și versuri, imitînd de obicei pe Ovidiu, livrești, după propria sa mărturie, interesante și prin aceea că dezvăluie formația-i umanistă, rezultată nu atît din acțiunea mediilor culturale și a școlilor străine, cît și din lecturi :

Nu al Italiei sol mi-a îmbogățit al meu suflet,
Grecia nu-mi oferi prea învățatele-i școli,
Nici a Germaniei țară nu-mi cultivă caracterul,
Nici orașul ce-și luă numele său de la Gran ;
Belgia cea învățată nu-mi dete nici un magistru,
Grațiile ei nu mi-a dat Franța bogată în duh,
Dacă e-n mine ceva (recunosc că e doar o scînteie)
Apoi aceasta-nvățai de la tăcutele cărți.

Olahus vrea să spună că a dobîndit meșteșugul artei prin studiu personal, printr-un efort de autocultivare, în dorința desăvîrșirii interioare, care e chiar idealul umaniștilor.

Credem că opera latină a umanistului Nicolaus Olahus poate și trebuie să fie integrată culturii românești, cu atît mai mult cu cît ea a servit cronicarilor români de mai tîrziu, de pildă stolnicului Constantin Cantacuzino.

Al doilea umanist român sau, pentru cei care nu acceptă pe Olahus, primul umanist român ar fi cronicarul Grigore Ureche (c. 1590—1647).

Scanned with OKEN Scanner

Asupra umanismului lui Grigore Ureche a atras atenția întîia dată N. Iorga în *Istoria literaturii românești*, I, 1904. *Umanismul lui Ureche* a fost aproape infirmat de P. P. Panaitescu în lucrarea sa *Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, București, 1925, reafirmat de Pompiliu Constantinescu în *Vremea*, 1934, negat de Șerban Cioculescu la aceeași dată și din nou pus sub semnul îndoielii de P. P. Panaitescu în ediția Cronicii din 1955. O replică la această părere se încearcă în *Istoria literaturii române*, lucrare colectivă sub redacția acad. Al. Rosetti, Editura Academiei, 1964 (ediția a II-a, 1970).

P. P. Panaitescu pune slăbiciunea influenței umanismului asupra lui Grigore Ureche pe seama faptului că acesta studiase într-o școală iezuită, iar umanismul iezuit nu mai era umanismul Renașterii, cu sistemul său de critică liberă raționalistă și cercetare critică a textelor, ci un umanism decadent, supus autorității bisericii catolice, dușmana liberei cugetări și a criticii libere. Ureche știa desigur latinește, a folosit izvoare latinești, dar dă puține exemple de cuvinte românești care au echivalente latine și nici acestea toate bune, pomenește vag de originea comună a românilor și unitatea neamului și scrie într-o limbă mai degrabă populară, fără citate din autorii clasici și mitologie, fără întorsături latinești și fără procedeele retorice ale umaniștilor.

La acestea se răspunde că nu avem documente precise cum că Ureche ar fi urmat la școală iezuită, că în Polonia în vremea studiilor sale exista o mișcare umanistă anticatolică la care s-au raliat „frățiile" ortodoxe, că anumite fapte denotă pe lîngă folosirea lui Bielski, consultarea cronicarilor poloni de limba latină, umaniști, M. Kromer și Matei Miechovita, că, în fine, viziunea realistă a vieții și tendința de a defini omul ca valoare etică și socială sînt la Ureche semne de umanism.

După părerea noastră, oricîtă erudiție am desfășura, nu putem nega că în genere concepția lui Grigore Ureche este puternic înrîurită de spiritul teologic, că după el istoria nu o fac masele, ci eroii, cum susțineau și umaniștii tardivi, că el laudă marile personalități tocmai din acest punct de vedere individualist, că, în fine, ura sa împotriva unor domnitori populari ca Ion Armeanul se explică mai mult decît printr-un anumit ideal monarhic umanist, prin poziția sa de clasă, boierească.

Unele idei ale lui Grigore Ureche, ca aceea despre armonia dintre monarh și supuși sînt aparent asemănătoare cu ideile umanistului progresist polonez din secolul al XVI-lea Andrzej Frycz Modrzewski, autorul cărții *Despre îndreptarea recipospolitei*, dar

Scanned with OKEN Scanner

numaidecît ies în evidență deosebirile, pentru că Modrzewski susține că guvernanții trebuie să fie răspunzători în fața cetățenilor, dar critică teoria despre originea divină a dreptului și concepția teologică în general și arată că națiunea trebuie s-o formeze întregul popor, nu o anumită castă. Umanistul polonez a fost pentru un stat laic centralizat, în vreme ce Ureche, ca reprezentant al noii boierimi moldovenești, doritoare de bani și de putere, luptă pentru slăbirea prepotenței domnești și instaurarea statului nobiliar. Așadar umanismul lui Grigore Ureche se reduce la o încă tulbure conștiință a latinității limbii și poporului român.

Idei și tendințe mai pronunțat umaniste apar la continuatorul lui Grigore Ureche, cronicarul Miron Costin. Despre Miron Costin știm sigur că a învățat într-o școală iezuită, la colegiul din Bar. Cunoștea bine limba latină, căci traduce sub titlul *Istorie de crăiia ungurească* partea a doua a lucrării sasului Laurențiu Toppeltin de Mediaș, *Origines et occasus Transylvanorum*, Lyon, 1667, și un fragment din lucrarea istoricului latin Quintus Curtius, *De rebus Alexandri regis Macedonum*. Din lucrările sale mai rezultă că citise în mod sigur pe Plutarh, culegerea de anecdote și povestiri din secolele XIII—XIV *Gesta Romanorum cum aplicationibus moralisatis ac mysticis*, măcar fragmente din *Ab urbe condita* de Titus Livius, poate *Iliada* lui Homer și *Eneida* lui Virgil.

Cum s-a dovedit, limba și stilul lui Miron Costin sînt puternic influențate de limba latină, iar versurile sale românești și poloneze, căci Miron Costin scrie și versuri, cuprind aluzii mitologice, ca scrierile umaniștilor tîrzii.

Deși n-a avut prilejul să vadă Italia, despre care aflase din cărți și din relatările verbale ale misionarului catolic Vito Piluzzo, Miron Costin are cuvinte de laudă pentru patria și oamenii Renașterii pe care-i consideră „iscusiți... peste toate neamurile cu mare omenie, supțiri... gentiloni", Roma fiind, după el, „scaunul și cuibul a toată dăscălia și învățătura, cum era într-o vreme la greci Athina...".

Și mai important este faptul că Miron Costin nu cultivă clasicismul în sine. Cunoașterea limbii latine l-a dus în chip firesc la descoperirea originii latine a limbii române și a romanității poporului român. Ideea originii latine a întregului popor român, peste granițele politice ale statelor românești feudale, Moldova, Țara Românească și Transilvania, este o idee înaintată, cea mai valoroasă idee a operelor sale, corespunzătoare tendinței de dezvoltare economică și politică a statului feudal în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

Scanned with OKEN Scanner

Concepția umanistă a lui Miron Costin se poate deduce și din unele caracterizări ale eroilor cronicii lui, ca aceea privitoare la pircălabul Ștefan :

„Om de mirat la întregia lui de sfaturi și de înțelepciune, cît pre acele vremi de-abia de era pementean de potriva lui, cu carile și Vasile vodă sîngur, deosebi de boieri, făcea sfaturi și cu multe ceasuri voroavă, așea era de deplin la hire“ ;

sau aceea privitoare la domnitorul Gheorghe Ștefan :

„Om deplin, cap întreg, hire adîncă, cît poți dzice că nasc și in Moldova oameni.“

Cu toate acestea, nici umanismul lui Miron Costin nu e umanismul Renașterii, ci umanismul tîrziu al școlii iezuite. Concepția istorică a lui Miron Costin este predominant teologică, tradiționalist ortodoxă, după cum concepția izvorului principal al cronicii sale, P. Piasecki, *Chronicon gestorum in Europa singularium*, Cracovia, 1645, era catolică (Piasecki a fost episcop de Camenița între 1627—1640). Om învățat și clarvăzător, Miron Costin a fost un mare patriot, dornic de a înlătura stăpînirea otomană din țările românești, dar ca boier și nobil polon n-a înțeles nici lupta de eliberare a cazacilor, nici mișcările țărănești din Moldova, „poznele“ „mojicilor“.

Miron Costin avea unele noțiuni de filosofie și-l vedem fundînd, după Aristot, cunoștințele pe senzațiile de văz. În prefața la *Istoria de crăiia Ungurească*, face, pe marginea lui Aristot, și un aforism :

„Dzice Aristotel filosoful că tot omul a ști din firea sa poftește. Credz că tot omul poftește a ști, iar nu tot omul a ști nevoiește“.

Ideea poemului *Viața lumii* este scoasă din *Ecleziast* și din *Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah*, din *Biblie*. Versurile polone din *Istoria țării Moldovei și Munteniei* au meritul de a face cunoscute străinilor țările românești, dar sînt după opinia polonilor înșiși (Stanislas Lukasici) „d'une valeur presque nule“.

În *Istoria literaturii române*, I, sub redacția acad. Al. Rosetti, P. P. Panaitescu a relevat pentru prima dată laturile umaniste ale învățatului român, ajuns diplomat rus, Nicolae Milescu (1636—1708).

Milescu a învățat la marea școală a patriarhiei din Constantinopol, școală clasică avînd ca limbă de predare elina, dar cultivînd și limba latină, cu profesori foști, cei mai mulți, elevi ai universității umaniste italiene din Padova. Sub influența acestei universități și a filosofiei neoaristotelice s-a produs la școala patriarhiei constantinopolitane o reacție împotriva misticismului, aducînd întemeietorului școlii, patriarhului Chiril Lucaris, și unor profesori, ca de pildă lui Ioan Cariofil, învinuiri de erezie. Deși, ca elev, Milescu s-a situat de partea curentului opus, tradiționalist, reprezentat de patriarhul de Ierusalim, Dositei, și de „marele retor", Gabriel Blasios, totuși n-a rămas cu totul în afara tendințelor occidentale, noi (Ioan Cariofil i-a fost profesor).

În 1661 traducînd din grecește catehismul ortodox al patriarhului Alexandriei, Atanasie, *Cartea cu multe întrebări foarte de folos pentru multe treburi ale credinței noastre,* Milescu găsea prilejul să vorbească de originea latină a creștinismului la noi și de latinitatea limbii române („Dumnezeu se zice pe limba grecească theos, iar pe limba latinească deus, iar românește se chiamă dumnezeu, care nume este luat de la latinie, în ce chip și mai jumătate de limba românească este luată de la latini").

Operă umanistă trebuie considerat opusculul în limba latină *Enchiridion sive stella orientalis occidentali splendens, id est sensus ecclesiae orientalis, scilicet graecae, de transubstantione corporis domini aliisque controversiis,* apărut la Paris în 1669 (prima carte publicată de un român la Paris), în culegerea janseniștilor Arnauld și Nicole, *La perpétuité de la foy de l'église catholique touchant l'eucharistie, deffendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton,* II, p. 50—54. Mai întîi trebuie reținut faptul că Milescu redactează lucrarea sa în limba latină, apoi că deși apără, citînd pe Gabriel Blasios, puritatea dogmei ortodoxe, după el identică în problema transubstanțierii cu dogma catolică, o face în toată libertatea de exprimare, ceea ce i-a și adus acuzația din partea pastorului calvin Claude, în răspunsul său publicat la Rouen în 1671, că nu e adevărat adept al bisericii ortodoxe, ci un om lipsit de convingeri, „grec cu grecii și latin cu latinii".

Libertatea în materie de religie a lui Milescu, de esență umanistă, se vede și din faptul că pentru traducerea *Vechiului Testament* (se știe că el a tradus în limba română pentru prima dată în întregime *Vechiul Testament* folosit apoi de Șerban și Radu Greceanu în versiunea lor din 1688) și-a ales ca model ediția din 1526 a *Septuagintei* de la Strasbourg în care se află înglobată și o lucrare filosofică, laică, micul tratat *Despre rațiunea dominantă* atribuit lui Joseph Flavius, pe care Erasmus de Rotterdam îl tradu-

Scanned with OKEN Scanner

sese in latinește încă de la începutul secolului al XVI-lea (în *Biblia de la București* acest tratat apare, respectînd versiunea lui Milescu, ca a patra carte a Macaveilor sau *A lui Iosip la Macavei carte. Adecă pentru singurul țiitoriul gînd).*

În sfîrșit, operă de umanist ar putea fi socotită și *Descrierea Chinei,* prelucrare în limba slavonă, rămasă în manuscris în timpul vieții autorului și publicată pentru prima dată în 1910 la Kazan, după *Atlas sinensis* (Amsterdam, 1655) de Martinius Martini (din același, Milescu a dat o traducere în limba slavonă, nepublicată pînă în prezent, a lucrării *De bello tartarico historia,* Anvers, 1654).

Un umanist adevărat este consilierul principal al traducătorilor *Bibliei de la București,* stolnicul Constantin Cantacuzino, cancelarul domnitorului Constantin Brâncoveanu și istoricul care face tranziția de la cronică la istorie.

Constantin Cantacuzino a studiat la vestita universitate umanistă Il Bo din Padova (unde astăzi se află expus un bust al său), logica, psihologia și fizica cu Albanius Albanesius și matematica, geometria euclidiană și astronomia cu Valerino Bonvicini, după ce luase primele învățături de la profesori greci ca Antonio dell' Acqua și Arsenio Caludi, rectorul colegiului cotunian. Din însemnările de studii se vede că studentul își cumpărase *Logica* lui Cremonini, o *Istorie a dogilor Veneției* și autori antici ca Homer *(Iliada* și *Odiseea),* Aristotel, Lucian, Tit Liviu, Virgiliu, Horațiu, Terențiu, Martial, Valeriu Maxim, Quintus Curtius. Biblioteca Academiei R.S.R. conservă pînă astăzi „ex libris Constantini Cantacuzeni" (cum le semnează) *De placitis philosophorum* de Plutarh (ediție din Bâle, 1572), *Fizica* lui Aristot într-o ediție din Lyon, 1554, *Metafizica* lui Aristot, ediția din Veneția, 1560, *Operele* publicate la Lyon în 1591 de medicul și poetul italian Gerolamo Fracastoro, *Veridica raccolta de giornali di Buda,* Veneția, 1686, *Chronica* lui Johannes Nauclerus, Colonia, 1544, cu adnotări ale stolnicului și ale mitropolitului moldovean Dosoftei.

Izvoarele *Istoriei Țării Românești* în care stolnicul Cantacuzino tratează problemele de bază ale istoriei noastre antice, originea comună, romană, a românilor, continuitatea elementului roman în Dacia și originea limbii române, folosesc cea mai întinsă erudiție înainte de Dimitrie Cantemir, pe Strabon, Dio Cassius, Procopios, Ioan Tzetzes, Zonaras, Eutropius, Diodor din Sicilia, Flavio Biondo, Filippo Bonaccorsi, Nauclerus, Carion, Sleidanus, Cluverius, Bonfini, Sambucus, Bakschay, Nicolaus Olahus, Laurențiu Toppeltin, dar, firește, nu numai în erudiție trebuie căutat umanismul stolnicului, ci, în primul rînd, în concepția lui. În această privință, ceea ce trebuie remarcat este că, discutînd cuce-

Scanned with OKEN Scanner

rirea romană în Dacia, stolnicul Constantin Cantacuzino insistă asupra rolului civilizației aduse de coloniști care „prea mari oameni au fost și atita intru învățătura cărților și științelor au fost preocupați și atîta întru vitejii au fost ispitiți, educați și aleși atîta întru înțelepciunea lumească de iscusiți, cît nice un neam, nici o limbă pe lume, niciodată ca ei n-au stătut".

Conceptul de civilizație are la stolnic un sens pur umanist. Civilizat după el este omul „supus și cuprins" „în legi și dreptăți", omul care trăiește după anumite norme ale societății (numită de el „soțiire") nu dînd frîu liber instinctelor, ca „varvarul".

De altfel ideea de respectare a legii stă la baza filosofiei despre stat a lui Constantin Cantacuzino, umanist în limitele statului feudal românesc de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. După el sistemul monarhic și ierarhia feudală trebuie să rămînă, însă, bazate pe dreptate și pe legi statornice, prevenitoare de abuzuri :

„Căci bunii și drepții au legi puse și nemișcate le țin, ca să poată sta politia și soțiirea omenească, ca nici cei tari și mari să nu asuprească și să calce pe cei mai slabi și mai mici, nici cei mici să nu năpăstuiască și să ocărască pe cei mai mari, nici unul de la altul să răpească și să ia fără de tocmeală și fără de lege."

Fără îndoială că aici ca și în ideea evoluției în arc (urcare, stare și pogorîre) se află ecouri ale teoriilor moderne, dar și reflexe ale poziției de clasă, ca și ale unei educații nu fără reminiscențe religioase. Însă, chiar și în problemele religiei, stolnicul Constantin Cantacuzino e un adept al raționalismului și-l vedem alcătuind niște *Întrebări și răspunsuri... pentru unii oameni carii hotărăsc cum că omul petrece în lumea aceasta după cum îi slujește norocul și după cum i-au rînduit ursitoarea la naștere,* comentarii în problema predestinației și a liberului arbitru la *Manualul despre unele nedumeriri și soluții* al lui Ioan Cariofil, tipărit în grecește, la Snagov, în 1797.

Ultimul și cel mai mare umanist din perioada feudală a literaturii române este prințul Dimitrie Cantemir, gînditor, om de stat, poet, romancier, istoric, geograf, etnograf, orientalist, arheolog, cu preocupări de știință, de matematică, fizică și muzică, adică de universalitate, autor de eseuri și tratate în limba latină, greacă, slavonă, turcă, rusă, română, dar mai cu seamă în limba latină.

Dimitrie Cantemir a învățat la Iași cu dascălul grec Ieremia Cacavelas, elev al elenistului Ioan Olearius, și, ca și Milescu, la marea școală a patriarhiei din Constantinopole, cu Alexandru Ma-

Scanned with OKEN Scanner

vrocordat, Iacomi, Antonie, Spandoni, Meletie de Arta și Ilie Miniat, profesori aflați sub influența raționalismului occidental, căci în *Istoria ieroglifică* patriarhul Dositei, reprezentantul curentului mistic oriental, este satirizat sub masca unui animal nesimțit, bivolul :

„Bivolul de China la trup este negru, la cap alb, la picioare pag, la coamă comos ca caii de Schitia, la isteciune din vulpe nu rămîne, iar hirisia cea mai chiară îi este, totdeauna, a rage și nepărăsit a mugi."

Încă din prima lucrare a lui Dimitrie Cantemir, *Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea*, un eseu filosofic în grecește și românește, publicat la 25 de ani, se observă cultura clasică superioară de care se bucura prințul moldovean și ideile lui originale. Sînt citați filosofi păgîni și creștini, istorici și poeți ca Thales, Pitagora, Socrate, Epicur, Cicero, Seneca, Epictet, Grigore de Nazians, sf. Augustin, Lactanțiu, Bernardus, Thomas a Kempis, Erasm, Plutarh, Hesiod, Ausonius. Importantă pentru orientarea umanistă este referința la Andrei Wissowatius, eretic din Litvania veacului al XVII-lea, autorul cărții intitulate *Religio rationalis*, arianist, unul din reprezentanții începuturilor raționalismului. În partea a treia *Divanul* este o traducere a cărții lui Wissowatius, *Stimuli virtutum, fraena peccatorum* (Amsterdam, 1682). Cantemir încearcă o conciliere a atitudinii pasive cu atitudinea activă, rezumată în maxima :

„Întru această viață ca într-un război să fii păzit."

Cutare vers pe tema *carpe diem*

Prea tîrziu este viața cea de mîine, trăiește astăzi

nu-i decît traducerea epigramei lui Marțial :

Sera nimis vita est crastina, vive hodie,

iar în cele zece apoftegme stoice după învățăturile adăugate cărții lui Wissowatius, *Stoicorum praecepta X* cu care se încheie eseul recunoaștem și pe horațianul *nil admirari* :

„Fă cele hirișe. Curate îți varsă rugile. Cu cele puțintele te slujește. De cele multe fugi. Multe ascultă. Grăiește puțintele. Taci cele tăinuite. Învață-te celor mai mici cruța (adică facă-ți-se milă). Celui mai mare urmează. Poartă-te cu cei de o potrivă. Ridică zi-

Scanned with OKEN Scanner

băvile (adecă nu fi leneș). *Nemica te miră.* Probozește pre cel mîndru. Leapădă cele rele."

Cantemir a scris sub influența filosofului flamand din secolul al XVII-lea, Ioan Baptista van Helmont, în limba latină, o metafizică *(Sacrosanctae scientae indepingibilis imago),* în care optează pentru revelație, dar și un manual de logică, *Compendiolum universae logices institutionis,* logica fiind după el „o comoară a disciplinilor minții lăsată de antichitate".

În perioada de maturitate, Cantemir a făcut neîncetat progrese în direcția raționalismului, apropiindu-se uneori de materialism, și apărînd din punct de vedere social interesele țărănimii, cum se vede între altele din *Descriptio Moldaviae,* 1716 (în politica sa de centralizare a statului, inspirată de autocratismul lui Petru cel Mare, cu care s-a aliat împotriva Imperiului otoman în 1711, el s-a sprijinit pe răzășime, tatăl său fiind provenit din această clasă). În biografia tatălui său, *Vita Constantin Cantemyrii* (1716), a imitat pe Plutarh.

În micul eseu *Monarhiarum physica examinatio* (1714) încearcă să descopere o ordine în evoluția social-politică a istoriei, căreia îi atribuie o periodicitate ciclică, în *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* se ocupă de cauzele ridicării și scăderii Imperiului Otoman (Cantemir n-a folosit pe Montesquieu cum s-a crezut, acesta fiindu-i posterior, ci lucrarea lui La *Croix, Etat général de l'Empire Ottoman,* Paris, 1691, prelucrare a unei scrieri grecești a lui Alexandru Mavrocordat, unde se află un capitol despre „cauzele creșterii acestui imperiu și de unde vin scăderile sale").

Ca senator (ministru) și consilier intim al lui Petru cel Mare, Dimitrie Cantemir a sprijinit reformele acestuia în domeniul cultural. Țarul era pentru cultura Europei „marelui secol" și a luptat împotriva ierarhilor ruși cu vederi obscurantiste, dar nu înțelegea prin asta să treacă la protestantism. Ca umanist, Dimitrie Cantemir a combătut și el tendințele lutherane afirmate atunci de unii teologi ca Theofan Prokopovici, autorul catechismului *Pervoe ucenie otrokom,* apărut în 1720. Discutînd acest manual într-o lucrare polemică *(Loca obscura in Cathechisi, quae ab anonymo authore slaveno idiomate edita et* Pervoe ucenie otrokom *intitulata est)* Cantemir apără tradițiile vechii civilizații ortodoxe ruse și orientarea progresistă a școlii de la Kiev fundată de Petru Movilă, recomandînd tineretului studiul limbilor clasice, elina și latina. Este interesant că, spre a justifica instituția monarhismului, Cantemir face referințe la *Eneida* lui Virgiliu, poemele lui Tibul și *Viețile filosofilor* de Diogen Laerțiu.

Scanned with OKEN Scanner

Întrebat în 1721 de cancelarul Gavril Golovkin ce este conștiința, Dimitrie Cantemir a răspuns printr-o epistoiă că prin conștiință înțelege cunoștința inimii. Bună conștiință are, zicea el, cine ca Iulius Drusus din *Apoftegmele* lui Plutarh ar vrea să locuiască într-o casă cu pereți de sticlă, neavind nimic de ascuns față de semenii săi.

Umanismul lui Dimitrie Cantemir rezultă în modul cel mai clar din ultima sa lucrare, *Hronicul vechimii a romano-moldo-vlahilor*, care, inițial fusese concepût tot în latinește sub titlul *Historia Moldo-Vlahica*. Intenția autorului era de a completa și îmbunătăți opera lui Miron Costin *De neamul moldovenilor* pe care în acest scop voia să o traducă în latinește. Nu s-a mulțumit însă numai să amplifice considerabil aparatul critic (numărul izvoarelor urcă la 150), ci a sporit problemele înseși legate de originea românilor cu ideea continuității elementului roman în Dacia, pusă de stolnicul Constantin Cantacuzino independent. Este semnificativ că la oarecare distanță de spațiu și timp doi umaniști, stolnicul Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir, își dau mîna în chestiunea valorificării originii noastre prin conceptul de civilizație.

Stolnicul Constantin Cantacuzino definise civilizația ca pe un mod specific de viață, cu respectarea unor norme sociale [...].

Umanismul lui Dimitrie Cantemir, precursor al umanismului învățaților Școlii Ardelene, este un umanism militant și în acest aspect particular stă contribuția principală, pe care umanismul românesc a adus-o în ideologia și creația umanistă universală.

Nu trebuie să uităm totdeodată eforturile umaniștilor noștri, ale lui Miron Costin, ale stolnicului Constantin Cantacuzino și ale lui Dimitrie Cantemir de a crea o limbă literară într-o vreme cînd limba română nu era canonizată, cînd încă nu exista un cod al ei, o gramatică.

Miron Costin și-a luat drept model limba latină clasică, stolnicul Constantin Cantacuzino greaca bizantină, Dimitrie Cantemir greaca și latina. Toți fac exerciții de retorică mai mult sau mai puțin, izbutite, nu fără a cădea în construcții greoaie, obscure, cîteodată bombastice. Miron Costin apelînd mai mult la limba vorbită e cel mai fericit în expresie, stilul său respirînd o mare demnitate și nimerind o cadență memorabilă. Stolnicul Constantin Cantacuzino e sinuos, întortocheat, stăruitor. Dimitrie Cantemir e artificial în cel mai înalt grad, căutat, făcut, nefiresc sintactic, dificil sub raportul lexicului în care intră prea multe creații proprii, grecisme, latinisme, aparent ilizibil în volum (ne referim la scrierile

Scanned with OKEN Scanner

în limba română, căci cele în limba latină sînt simple și clare). Pe porțiuni mici însă, mai ales în *Istoria ieroglifică*, soi de *Roman de Renard*, creația stilistică a lui Dimitrie Cantemir surprinde prin finețea detaliilor, iar prin asociația metaforică provoacă uimirea întocmai ca proza lui Rabelais.

[*Valori clasice*, Editura Albatros, București, 1978, p. 7—22]

Petru Vaida

DIMITRIE CANTEMIR ȘI UMANISMUL

În excursul menționat, Cantemir abordează problema „stepănii ființei" omului, adică a locului pe care îl ocupă omul în univers, a treptei (*stepenea*=treaptă) pe care se situează el în ierarhia ființelor. După Cantemir, omul este „cea mai de-a firea și mai evghenichi" (cea mai nobilă) dintre toate făpturile. Evghenia, noblețea omului rezidă în „socoteală", în rațiune, prin mijlocirea căreia omului îi este proprie finalitatea conștientă și libertatea și, prin acestea, participarea la moralitate : în vreme ce toate celelalte făpturi urmează, inconștiente, ordinea naturii, creată inițial prin porunca divinității, omul are conștiința scopului, el are „ithicește (eticește) din-ceputul lucrului socoteala sfîrșitului" [1] și poate alege între scopurile bune și rele.

Concepția dualistă din *Stimuli virtutum* și din *Divanul* este reluată în *Istoria ieroglifică*. Omul este alcătuit din două părți, o parte din „fire" și o parte „mai mult decît din fire". Participarea la finalitate și libertate nu decurge din partea firească, naturală a omului, ci din „sufletul înțelegător" („duhul sămăluitor", „*spiritus rationalis*" din *Divanul*) care „strălumineză" în om și care — și aici este reluată literal formularea din *Stimuli virtutum* — este un „dumnedzăiesc și ceresc oarece" în om, ridicîndu-l „preste cele firești hotară". Din această caracterizare a omului decurge, ca și în *Stimului* și *Divanul*, obligația omului de a urma „socoteala", rațiunea, ca parte a sa mai nobilă, de a nu uita niciodată cerințele ce decurg din „evghenia" sa, din noblețea sa, ca „să nu se asemene" „altor proaste și lepădate fapte (făpturi)", animalelor. [...]

[1] Cuvîntul „sfîrșit" are aici dublul sens de „scop" și de „sfîrșit", prin calc după latinescul *finis*, care are și el aceste două sensuri.

Scanned with OKEN Scanner

După cum Duns Scot pusese teologia să predice materialismul [2], Cantemir pune teologia să predice umanismul. Omul este bun din natură, deoarece Dumnezeu, în înțelepciunea sa, a creat toate lucrurile bune și mai cu seamă omul, făcut după chipul și asemănarea lui. Pe de altă parte, teza despre „ordinea naturii" și despre „operațiunea naturală", pe care o cunoaștem din lucrarea *Sacrosanctae scientae indepingibilis imago* [3] și din *Cercetarea monarhiilor din punctul de vedere al filozofiei fizice*, este și ea pusă în slujba ideii naturii bune a omului. Deoarece ordinea naturii este neschimbată, oamenii creați inițial buni de către divinitate rămîn prin procesul natural al perpetuării speciei buni și de atunci înainte. [...]

Promovarea ideii patriotismului de către școala umanistă românească, deși nu a avut și nu a putut avea, din motive istorice bine determinate, sensul polemic anti-religios pe care l-a cunoscut la umaniștii italieni, a căpătat și la noi o semnificație laică. Pe drept cuvînt se remarcă în *Istoria literaturii române* că la umaniștii români, bunăoară la Miron Costin, ca și la umaniștii din alte țări, „dragostea și lauda cerului este înlocuită cu dragostea și lauda patriei". [4]

Ideologia patriotismului a îmbrăcat la umaniștii români diverse forme. La Ureche, patriotismul este încă implicit : el se exprimă în glorificarea figurii lui Ștefan cel Mare, în idealizarea trecutului Moldovei. La Miron Costin, creatorul teoriei umaniste despre originea romană a poporului român, patriotismul apare explicit ca imbold al muncii istoricului : „Începutul țărilor acestora și neamului moldovenesc și muntenesc și cîți sînt și în țările ungurești cu acest nume, români și pînă astăzi, ...a scrie, multă vreme la cumpănă au stătut sufletul nostru... A lăsa iarăși nescris cu mare ocară înfundat neamul acesta de o seamă de scriitori, ieste inimii durere." [5]

Cercetările mai vechi și mai noi au subliniat pe drept cuvînt legătura dintre activitatea științifică-literară și cea politică a lui Dimitrie Cantemir, sensul patriotic al operei științifice a cărturarului. Patosul cetățenesc vibrează în prefețele cărții ce încununează întreaga operă, *Hronicul*, unde umanistul, arătînd motivele

[2] Marx — Engels, *Opere*, vol. 2, București, 1958, p. 143.

[3] Vezi D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, cap. *Materia și formele ei de existență* ; vezi mai ales p. 236—238.

[4] *Istoria literaturii române*, I, p. 413. Am văzut mai sus, în introducere, cum N. Iorga, vorbind despre o altă etapă a dezvoltării culturii laice, despre iluminismul Școlii ardelene, a observat și el opoziția dintre literatura de inspirație patriotică și cea religioasă.

[5] *Predoslovia* la *De neamul moldovenilor*, în *Opere*, ed. citată, p. 241.

Scanned with OKEN Scanner

care l-au îndemnat să scrie, enunță principiul patriotic apelînd la tradițiile civismului antic : „Neclătită (neclintită) și nemutată rămîne acea vestită a bătrînilor zisă : μάχον ὑπέρ πατρίδος luptă-te pentru moșie.“ [6] „Non solum nobis, sed et Patriae et amicis vivendum.“ [7]

Dar implicațiile etice ale problemei, proclamarea patriotismului ca principiu etic apar poate cel mai clar în acel „*summum* al scrisului cantemiresc“ (Perpessicius) care este *Istoria ieroglifică*.

[...] În opoziție cu idealul contemplativ monastic, Cantemir preconizează o morală activă, apreciază pe „omul întreg“, la care există o unitate între gînd, cuvînt și faptă : „La omul întreg, cuvîntul, icoana sufletului și fapta ascunsă a inimii comoară poartă.“ [8]

[...] Această cotitură spre o morală profană se vădește, în *Istoria ieroglifică*, înainte de toate în promovarea principiului etic al „folosului de obște“ sau al „folosului publicăi“ (al statului) : [...] „Pentru slobodzenie și moșie (patrie) cu cinste a muri, decît prin mulți vèci cu necinste a trăi, mai de folos și mai lăudat ieste.“ [9]

[...] Este interesant de remarcat că în fundamentarea principiului acțiunii în „folosul de obște“, Cantemir, ca și alți umaniști, a recurs, în *Istoria ieroglifică*, ca și în *Hronic*, la pilda antichității, la exemplul virtuților antice cetățenești. Prin acțiunile lor puse în slujba patriei, a „obștescului folos“ sau a „moșiei“, scria el, eroii cei vechi și-au cîștigat o glorie nepieritoare, oferind o pildă urmașilor.

[*Dimitrie Cantemir și umanismul*, Editura Minerva, Universitas, București, 1972, p. 78—79, 84, 89—90, 91—92, 93, 94]

Alexandru Duțu

CAVALERUL, UMANISTUL ȘI CĂRTURARUL

[...]

În galeria oamenilor exemplari din secolele XIV—XVII, umanistul nu apare, el însuși, ca o replică dată clericului și cavalerului

[6] *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, ediția Tocilescu, București, 1901, p. 7.
[7] *Ibidem*, p. 179.
[8] *Istoria ieroglifică*, II, p. 21.
[9] *Ibidem*, I, p. 219.

Scanned with OKEN Scanner

războinic, care a trebuit curînd să cedeze pasul în fața curteanului, a lui *l'honnête homme*, a *gentleman*-ului, impuși conștiinței colective prin toate mijloacele de formare de care au dispus monarhia și aristocrația. În toate aceste modele au persistat virtuți definite de umaniști ; pe lîngă aceste modele s-au menținut alte variante preconizate de burghezia în ascensiune și, laolaltă, ele au contribuit la formarea membrilor întregii colectivități în măsura în care s-au întîlnit cu modelele elaborate de mase. Curteanul a vizitat toate societățile europene, recomandînd virtutea și chibzuința necesară omului aflat în preajma principelui, cu puteri mai mari sau mai reduse, asupra vieții slujitorilor săi. El a asimilat peste tot valori transmise pe palierul duratei lungi de tradițiile de cultură, mai deschise sau mai închise față de valorile elaborate de mase. S-a preschimbat în *honnête homme* și în *gentleman* sub impulsul modificărilor intervenite în structura socială. Umanistul, care a oferit temeiul tuturor acestor modele, a revenit din nou cu vigoare în momentul în care și-a asociat cuceririle științei și a luat chipul filosofului. Pînă în epoca revoluției romantismului, umanismul a dat consistență modelelor de umanitate din cultura europeană modernă și, sub chipul filosofului, a dus la capăt un proces de formare a naturii umane care s-a deschis spre noi perspective, din epoca Luminilor înainte.

Asimilînd valori din tradițiile culturale, umanistul a preconizat un model universal, opus clericului și cavalerului, protagoniști ai unei alte universalități ; în egală măsură, el și-a adăugat noi trăsături și și-a modificat parte din cele proprii, atunci cînd și-a făcut apariția în societățile de pe continent. [...]

În epoca brâncovenească întîlnim o bogată literatură de „oglinzi ale principilor", traduceri de florilegii occidentale și orientale, precum și o prelucrare a cărții franciscanului Antonio de Guevara, predicator la curtea lui Carol Quintul ; au fost citite *Adagiile* lui Erasm. [...]

Traducerile operelor lui Agapet și Pseudo-Vasile nu au pornit din inițiativa unor clerici dornici să cenzureze autoritatea lui Brâncoveanu ; ele au fost citite de principe ca meditații pe tema autorității domnești, concomitent cu lectura operei scrise de un principe român, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*[20]. *Floarea darurilor*, în care întîlnim idei dantești, este publicată concomitent cu *Pildele filosofești*, după culegerea lui Antoine Galland, pentru a oferi sfaturi de comportare tuturor celor

[20] Despre „oglinda principilor" vezi lucrarea mea *Cărțile de înțelepciune* ; pentru opera lui Neagoe, cărțile lui Dan Zamfirescu.

Scanned with OKEN Scanner

care știau să citească. *Ceasornicul domnilor* este prelucrat de Nicolae Costin într-un mod care dezvăluie pregnant condițiile receptării. Erasm este citit de Stolnic și citat de Cantemir, inserîndu-se în expuneri istorice, în istoria care, în ochii umaniștilor, se slujea de elocvență pentru a îmbogăți mintea și inima umană cu pilde și cunoștințe [21]. Toate aceste prezențe manifestă, incontestabil, voința cărturarilor de a interveni în viața „polisului", de a forma oameni prin intermediul politiei. Cum s-au integrat aceste prezențe în procesul cultural din această epocă și cum au contribuit la orientarea lui nu ne poate indica decît însuși modul în care s-a desfășurat acțiunea culturală, între coordonatele existenței sociale și politice în țările române.

Două serii de presiuni devastatoare se exercită asupra acțiunii culturale în acest răstimp : asupra vieții și asupra colectivității.

Primele limitează acțiunea culturală, întrucît nu permit unei generații să continue, cu mijloace și posibilități superioare, opera începută de generația anterioară. Instabilitatea și violența obligă pe urmași să reia adeseori lucrul de la început, și puține sînt momentele care atestă o amplificare continuă a unui plan inițial. [...] Se revine cu tenacitate în același loc, dar pentru a reface. Tocmai sub acest aspect, acțiunea lui Brâncoveanu se dovedește a fi avut o orientare culturală precisă ; principele ridică noi ansambluri, dar se întoarce și la monumentele predecesorilor pentru a le reface și a le reîmprospăta frumusețea și prestigiul : reclădește curtea domnească de la Tîrgoviște și pune să fie repictate bisericile ridicate de înaintași. Nu știe că, după căderea lui, fanarioții vor lăsa, cu temere, Tîrgoviște în paragină și vor muta palatul din București pe un loc care va purta, la rîndul lui, numele sumbru de „curtea arsă". [...]

Distingerile „curat-spurcat", „om-animal" operează separări între „fast" și „nefast" ; nefaste sînt patimile care antrenează ființa omenească pe panta decăderii, patimile stîrnite de dorința de a poseda, de mîndrie, de lipsa de control a apetiturilor.

Cărturarii din epoca brâncovenească judecă cu ajutorul conceptelor transmise de tradiție, dar încep stăruitor să accentueze tocmai factorul rațional, cel care distinge pe om de animal ; fără să renege tradiția, care nu a transformat normele desprinse din asceza creștină în norme de comportare socială, dar îndreptînd-o într-o nouă direcție : rațiunea este chemată să introducă ordine

[21] Jean Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1967, p. 431

în societate și ea se revendică de la o tradiție istorică ce nu mai urcă pînă la „marele Moise".

Presiunile asupra colectivității vin din haosul administrației imperiale, din războaie și invazii, care provoacă pustiiri cumplite, din abuzurile clasei dominante. Asuprirea ajunge pînă la limite, provocînd fuga țăranilor și revolta. Boierii care strîng bani pentru haraci, strîng și pentru ei. [...]

Prin minuția cu care înregistrează obiceiurile populare și prin atenția pe care o acordă operei culturale a principilor, umaniștii se dovedesc preocupați de a degaja factorii dinamici, ce pot participa la formarea oamenilor, din două focare : din vatră și din forum. Analiza lor nu ignoră nivelul popular pentru a acorda o pondere iluzorie nivelului aulic ; dar nici nu îmbrățișează fără rezerve toate manifestările de pe primul nivel. Solidaritățile fundamentale [26] pe care le propun ei colectivității sînt desprinse din unitățile vii, chemate la o nouă existență. Vatra se află în centrul familiei cu o coeziune puternică, dar asaltată de obiceiuri ce se cer înlăturate, pentru a permite acestui nucleu fundamental să iradieze virtuți ; în casa care adăpostește familia și care reflectă un mod de a organiza spațiul [27], în obiceiuri, în arta ce învăluie ustensilele și obiectele de uz casnic, umaniștii descoperă elemente care pot cimenta colectivitatea. Ele se conservă într-o stare mai pură și mai demnă de a fi înglobată în civilizația ce se definește pe sine, în „republicile" descrise de Cantemir (DM 301), dar cu un rol hotărîtor și în viața Transilvaniei [28] ; opinia cărturarului este, deci, temeinică. „Legea" care separă pe români de otomani și de austrieci sau de poloni se cuvine, susțin umaniștii, a fi consolidată : prin ridicarea nivelului de cunoștințe al preoților, așa cum se angajează a realiza Antim, prin înlăturarea superstițiilor și combaterea fatalismului [29].

Solidaritatea în jurul curții se dovedește a fi amenințată, mai ales de accentuarea dependenței față de Poartă. De aceea, umaniștii

[26] Pentru sensul acestora, vezi Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique*, Paris, Albin Michel, 1961, partea a doua, p. 112 și urm.

[27] Vezi Zamfira Mihail, *Recherches d'ethnographie linguistique comparée du Sud-Est européen. Aperçu de la terminologie du logement*, „Bulletin de l'AIESEE", XI, 1973, 1—2, p. 139—150.

[28] Vezi nota 30 a lui Nicolae Stoicescu, din Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, Editura Academiei, 1973.

[29] Vezi Antim Ivireanu, *Opere*, ed. cit. [...]

Scanned with OKEN Scanner

recomandă ralierea în jurul persoanei principelui [30], un principe care să dețină inițiativa, așa cum subliniază mai ales Cantemir și Stolnicul Cantacuzino, ca și cronicarii curții. Laolaltă ei condamnă degradările morale provocate de sistemul pîrelor la Poartă și, odată cu el, tipurile de intriganți, de pretențioși care-și disimulează mediocritatea, de acaparatori care înlătură sistematic concurenții. Etica propusă de umaniști formulează principii mereu valabile.

O problemă majoră adusă în discuție de cărturari și care avem impresia că nu a fost îndeajuns de bine pusă în lumină, unii interpreți ocolind-o, printr-o greșită încadrare a ei, sub aspect social, este aceea a clientelei. Acest sistem moștenit de bizantini de la romani, și pe care bizantiniștii germani îl denumesc *Gefolgschaft* [31], s-a menținut în imperiul otoman și el a permis ascensiunea rapidă a oamenilor de origine modestă la cele mai înalte demnități. Despre perpetuarea lui în societatea română vorbește în termeni clari Cantemir : „În vechime era la moldoveni un obicei, care dobîndise printr-o lungă tradiție aproape putere de lege, după care tinerii, chiar și cei născuți dintr-un neam foarte nobil, nu puteau ajunge la dregătorii publice decît dacă dădeau dovezi de credință în slujbe mai mici și dacă se supuneau la o lungă practică și experiență a lucrurilor. Din această cauză boierii de rang mai mic își dădeau feciorii, de îndată ce ei se făceau mai mari, ca slujitori unui boier de o treaptă mai înaltă, dar ei totuși nu puteau fi puși la o altă slujbă decît să slujească la masă și să păzească odaia stăpînului. Pe aceștia, după ce timp de trei ani învățau obiceiurile curții și deprindeau purtări mai alese, același boier îi înfățișa după aceea domnului și prin mijlocirea lui obținea să fie primiți printre cămărașii marelui divan, de unde, după un an, erau trecuți la micul divan și apoi la spătărie. Acolo, dăcă vreunul dădea semne învederate de fire frumoasă și de caracter ales, așa încît să se poată pune vreo nădejde într-însul, era primit printre slujitorii cămării celei mari.“ După ce descrie modul în care erau promovați tinerii în dregătorii, subliniind faptul că termenele se scurtau pentru cei cu „mintea deosebită“, savantul principe condamnă noul obicei de a parveni „prin protecția rudelor... Și aceasta este cauza pentru care printre boierii cei mai de sus vei întîlni destul de des oameni fuduli, îngîmfați și trufași, care nu numai că nu se pricep la conducerea

[30] Despre viața de curte din Moldova, vezi și Cantemir, *Viața lui Constantin Cantemir*, p. 171 și urm. și comentariile lui C. C. Giurescu în *Introducere* la această ediție, p. XXVII—XXVIII.

[31] Vezi Hans-Georg Beck, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, în *Ideen und Realitäten in Byzanz*, XI, 1—32. [...]

țării, dar nu cunosc nici datinile ei și la care nu vei găsi nimic vrednic de laudă, decît, la unul sau altul dintre ei, vreo însușire mai bună care o au din naștere, neajutată din afară și cu totul necultivată" (DM 285).

Acest sistem se dovedea a fi o școală, la care oamenii învățau știința conducerii și manierele alese. Evident, sistemul consolida piramida socială, dar el nu elimina pe cei înzestrați, cu condiția de a parcurge toate treptele. Mai mult, Cantemir pune, în acest fragment, mereu accentul pe formarea oamenilor, pe cultivare. Or, atît el, cît și adversarul lui, Brâncoveanu, au promovat în funcții de răspundere cărturari pe care-i înnobilaseră știința și caracterul. [...]

Evident, curtea nu reprezenta prin sine centrul forumului : „cortesia" se îmbina aici cu „corupția," ca în cazul multor altor curți. [...] Dar, prin școala pe care o oferea dregătorilor și printr-o înțeleaptă dirijare a cheltuielilor, curtea a izbutit să înalțe academii, construcții, tipografii unde oameni înzestrați cu talente — și talentele abundau, după cum constată Del Chiaro — aveau posibilitatea să lucreze pentru binele obștii. Curtea brâncovenească își manifestă plenar prezența în viața societății române [...].

Ca în orice societate în care conflictele dintre facțiuni înlesnesc uneltirile forțelor externe, asaltul asupra personalității este imens ; integritatea se păstrează cu prețul retragerii din viața publică și Del Chiaro notează cu surprindere marele număr al celor care nu participau la viața curții (DC 127). Probabil că nu toți „exilații" pe domeniile lor erau integri ; dar sigur este că la numeroase sacrificii s-au supus cei care nu au stat deoparte, cu convingerea că pot îndrepta.

Curtea poate deveni un focar, alături de vatră, în măsura în care virtuțile umaniste se instaurează în amîndouă, transformînd însușirile bune, din naștere, în calități, cultivate de educație, ajutate, adică, „din afară". Umaniștii preconizează cucerirea „polis"-ului din interior, prin dezvoltarea personalității, și mai puțin din exterior, date fiind posibilitățile insuficiente de a da un nou cadru, plastic și scris, culturii. Asimilările de opere occidentale și orientale se articulează pe această orientare : literatura sapiențială se amplifică, atrăgînd spre sine toate maximele și proverbele care vorbesc despre știința și arta înțeleptului. Fie că sînt sentințe turcești sau persane ori precepte spaniole sau italiene, ele formează un tot, pus ca un instrument de cunoaștere a lumii în mîna înțeleptului. Literatura istorică nu se depărtează de cărțile de înțelepciune, prin

Scanned with OKEN Scanner

fondul de idei ; meditație și pledoarie, ea dă acestor florilegii semnificația politică și socială. [...]

Cu greu sînt recunoscute meritele adversarilor ; dar aceste portrete nu dovedesc numai un spirit de obiectivitate, ci însăși stăruința cărturarilor de a pune în lumină, la orice neam și la orice prieten sau opresor, calități vrednice de a fi elogiate ; deoarece „barbar" nu este cel care se opune luptei politice purtate de țările române, ci acela care refuză să accepte ideile care ghidează civilizația : dreptate, omenie, înțelepciune, respect pentru om, iată calități care unesc oamenii peste fruntariile trase de imperii sau de credințe opuse.

Omul exemplar apare în paginile scrise de cărturari ca o personalitate desăvîrșită, care se afirmă, aidoma, pe toate meridianele. El se desprinde statuar, cu o imensă forță de convingere, din șirul de generații ce s-au perindat pe acest pămînt „frămîntat cu sîngele moșilor și a strămoșilor noștri". Cuvintele lui Miron Costin exprimă crezul umaniștilor români, elaborat prin studiul atent al istoriei civilizațiilor și al destinului poporului român ; un crez care susține expunerile din marile lucrări și care oferă răspunsuri la întrebările ridicate în școala vieții. Și semnificativ este faptul că soluțiile date de Miron Costin au fost reținute de posteritate, sub forma unor sentințe lapidare care se alătură proverbelor și maximelor în opera lui Neculce. [36]

Omul exemplar întrunește în sine calități ale cavalerului și ale umanistului, concentrate în jurul unei însușiri magnetice, care este „înțelepciunea". Vitejia fără calcul și bărbăția fără chibzuință nu sînt prețuite : „un om singur nu poate să ucigă cu sabia lui o sută de oameni, iar cu înțelepciunea lui poate să piarză o oaste întreagă", citesc oamenii acestei epoci în *Pildele filosofești*. Parcurgerea căii vieții se dovedește mult mai complicată decît o întrevăzuse cavalerul militar care-și apărase bunul nume, răspunzînd cu sabia la orice insultă sau amenințare : „omul care cu adevărat se poate numi om, glăsuia aceeași carte, se cunoaște de pe cinci semne : întîi iaste neschimbat la fietece lucru ce i s-ar întîmpla ; a dooa, aflîndu-se în mărire iaste smeren ; a treia, nu se dă în lături de pricinile ce i se aduc pentru ca să-și arate bărbăția sa. A patra, n-are alt gînd fără numai mărirea sa și cinstea sa, și a cincea, de nu iaste învățat încailea iubește pre cei înțelepți și învățați". Chibzuința nu poate, așadar, să devină o mască a lașității ; omul este dator să-și apere reputația și să caute gloria. Umaniștii Renașterii

[36] Ion Neculce, *Letopisețul*, p. 160, 134.

au reținut cultul gloriei de la cavaler și l-au încadrat în viața cetății, acolo unde bărbăția și constanța puteau participa la treburile publice. Dar buna dirijare a vieții colective solicita știință; educația a înzestrat pe oameni cu titluri ce se dovedeau mai utile societății decît cele deținute de nobili și oamenii bogați. „Nu iaste sărac cela ce n-are tată, ci cela ce n-are învățătură și bună pedeapsă“ [37].

Din suma de virtuți cavalerești este reținută loialitatea : la vreme de restriște „să stai la nevoia domnului, cu cinste vecinică hiecăruia este“ (MC 158). Personajul cel mai înțelept, clovnul, din *Regele Lear* nu recomanda altceva : să rămîi fidel atunci cînd roata se învîrte în jos — roata pe care o invocă mereu cărturarii români — este o dovadă de profundă omenie. O atare constanță își asociază curajul ; iar probele de vitejie abundă, începînd cu pilda dată de Traian și de adversarul lui, Decebal, și pînă în epoca istoricilor umaniști. Dar chipul cel mai strălucitor este al lui Mihai Viteazul, așa cum îl redă cronica domniei lui [38], inclusă în *Letopisețul Țării Românești*, unde finalul este prelucrat după poemul lui Stavrinos. Moartea eroului îi deschide drumul spre legendă : „Și căzu trupul lui cel frumos ca un copaci, pentru că nu știuse, nici să împrilejise sabia lui cea iute în mîna lui cea viteză. Și-i rămase trupul gol în pulbere aruncat, că așa au lucrat pizma încă din ceputul lumii. Că pizma au pierdut pre mulți bărbați făr de vină, ca și acesta. Căci era ajutor creștinilor și sta tare ca un viteaz bun pentru ei, cît făcuse pre turci de tremura de frica lui.“ [39] Iar cronica lui Matei Basarab îl asemuie lui „Ahileu și Velisarie, vitejii grecilor“ (RP 326). Însuși Miron Costin, care crede că viteazul a depășit coloanele lui Hercule, nu-i știrbește chipul : Mihai-vodă este „cel vestit între domni“, „vestit de războaie“ și recunoscut pretutindeni ca un eliberator : „scrie Hronograful leșesc că așa era de vestit Mihai Vodă și la leși, cît țara Podolii fiind de lege de supt ascultarea patriarhului de Țarigrad, ca și noi, pe acele vremi avînd

[37] Citatele din textele ilustrative incluse în cartea mea, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII*, p. 91, 75, 71. Merită reprodusă observația lui J. Huizinga : „un popor care are multe proverbe și le folosește adesea pălăvrăgește puțin, evită multe raționamente confuze și fraze goale“ (*Le déclin du Moyen Age*, p. 241—242).

[38] Despre această cronică vezi Dan Zamfirescu, *Istoria lui Mihai Viteazul din „Cronica Țării Românești,“* în vol. acestuia *Studii și articole de literatură română veche*, București, E.P.L., 1967 și studiul aceluiași, însoțit de text, din antologia *Literatura română veche*, publicată în colaborare cu G. Mihăilă, Buc., Edit. Tineretului, 1969, vol. II, p. 83—109.

[39] *Letopisețul cantacuzinesc*, în *Cronicari munteni*, vol. I, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

mare zarvă și price cu papistașii pentru lege, aștepta cu bucurie pre Mihai Vodă să vie, știindu-l de o lege cu dînșii, să i se închine toți podolenii" (MC 47, 49, 51—52). Vitejia eroului a rămas întipărită în memoria otomanilor (DC 119) care și-au dat seama că nu pot să-și impună dominația sub orice formă în principate. [...] Vitejia nu este umbrită de cărturari, dar ei o fac dependentă de înțelepciune. Omul exemplar propus conștiinței colective, cărturarul, adaugă vitejiei chibzuința, iar „înțelepciunea" este constant opusă „nebuniei", lipsei de instruire și lipsei de contact cu școala vieții. Întîlnim această pereche în *Pildele filosofești* și în celelalte cărți de înțelepciune care se difuzează acum : revine frecvent în meditațiile Stolnicului care exclamă : „cîtă iaste osebirea traiului și viața unui bun, de a unui rău, și a unui înțelept de a unui nebun". Iar nebunul nu este deficientul mintal, „cei ce umblă cu oase, cu pietri și sînt de legat", ci acela care face, cu intenție, o rea alegere, călcînd legea și sfărîmînd ordinea : „răi oameni și cruzi, cari cunosc și binele și răul ce iaste, ci lasă binele și fac răul" (St. 64). La rîndul său, Miron Costin revine la aceeași pereche, precizînd criteriile : principii sînt înțelepți atunci cînd își agonisesc „nume bun" și nebuni cînd caută „numai în avuție să strîngă, care apoi totuși se răsipește și încă și cu primejdii caselor lor, că blăstămul săracilor, cum se zice, nu cade pre copaci, cît de tîrziu" (MC 66). „Numele bun" și reputația de „înțelept" depind de „folosul cel de obște" (AB 20).

Iar „bună chivernisirea" treburilor obștești presupune respectul față de lege, instaurarea ordinii, buna administrație, pacea. Pe aceste fundații se înalță opera culturală : construcțiile, cărțile, școlile care sădesc în membrii colectivității virtuțile, faptele bune care „sînt daruri mari și de folos omului, care pre limba greacă se cheamă ἀρετή [...] Cultura desăvîrșește personalitatea umană și opera culturală se dezvăluie ca o acțiune plină de vitejie în lupta cu haosul instaurat de despotism și cu patimile care destramă natura umană. Concentrată asupra acțiunii de dominare a naturii umane, opera cărturarilor transpune bărbăția și vitejia și efortul de a da strălucire politiei (RG 53). Virtutea supremă pentru cărturari este „înțelepciunea", așa cum armonia renascentistă este „măsura" cumpănită de „dreapta socoteală".

Studiul atent al succesiunii evenimentelor, și al reacțiilor umane pe care le provoacă schimbările, creșterile și descreșterile, îndrumă pe cărturari spre aflarea soluțiilor celor mai potrivite pentru a transpune în realitate aspirațiile colectivității. Cu o nestrămutată încredere în energia umană, capabilă să treacă peste obstacolele ridicate de forțe ce par de neînfrînt, cărturarii își propun

Scanned with OKEN Scanner

să înarmeze cu virtuți solide colectivitatea. De aceea ei cercetează viața în societate, care pentru Leonardo Bruni, Manetti sau Palmieri [41] era singura existență umană autentică, și pun un accent deosebit asupra „politiei" și a căilor de îmbunătățire a relațiilor umane. Cărturarii vor să sădească noi energii în conștiința colectivă, evocînd originea latină a poporului român și lupta lui eroică [...].

Măsura și dreapta socoteală îndrumă procesul cultural pe un făgaș tăiat prin hățișurile existenței ; imboldurile nu se înalță în sfere iluzorii. „Zic unii dintre înțelepți că unde este nădejde multă, acolo este și deșertăciune" (AB 87). Pentru a împlini un lucru și pentru a nu deșerta, într-o clipă, tot ce s-a acumulat prin efort statornic este nevoie de trezire, de neîncetată atenție. Opera culturală se clădește anevoios, pe un teren pururea în mișcare ; nici „bunul simț comun", nici „calitățile înnăscute" nu constituie puncte de sprijin. „Adevărat este cuvîntul înțelepților ce zice cu întrebarea : Oare ce să trece sau înbătrînește în lume mai curînd ? Facerea de bine, zice, aceea se trece mai curînd" (AB 122). Nu este, așadar, nevoie de un sistem filosofic perfect închegat, ci de aplicarea principiilor la contingențe mereu schimbătoare și care îmbogățesc, la rîndul lor, principiile. Este elogiat cărturarul „învățat și înțelept și practic" (AB 103). Iar dacă, întemeindu-se pe Toppeltin, Miron Costin afirmă că „alta nu osebește pe om de dobitoace și de hiare așa ca cunoștința" (MC 277), această știință nu este înțeleasă ca o activitate ce are un scop în sine, ci ca un efort continuu de cultivare proprie pentru a cultiva pe ceilalți. Elogiul cărții este exprimat de istoricul care întocmește „charta" neamului său. Om politic și om de carte, cărturarul se înfățișează ca un om exemplar într-o colectivitate ce devine conștientă de destinul și rolul ei.

Chipul lui este compus din trăsături vii : întîlnite la pîrcălabul Ștefan, „om de mirat la întregia lui de sfaturi și de înțelepciune, cît pre acele vremi de-abia de era pementean de potriva lui, cu carile și Vasilie Vodă singur, deosebit de boieri, făcea sfaturi și cu multe ceasuri voroavă, așea era de deplin la hire. Iară la sfatul trupului său era gîrbov, ghiebos și la cap cucuiat, cît putei zice că este adevărat Esop la chip" (MC 141) ; întîlnite la Gheorghe Ștefan, „om deplin, cap întreg, hire adîncă, cît poți zice că nasc și în Moldova oameni" (MC 180).

[...] Lupta cu adversitățile a frînt destinul politic și viața lui Miron Costin, a Stolnicului, a lui Dimitrie Cantemir. Lupta a fost

[41] Vezi Eugenio Garin, *La letteratura degli umanisti*, în *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, 1966, vol. III.

Scanned with OKEN Scanner

inegală. Dar adversarii care nu au știut „că în lume frîntura cornului și acela de bunăvoie lepădat a videa cuiva rar s-au tîmplat, iară Inorog domolit nici s-au văzut, nici s-au auzit, nici undeva s-au aflat“ (II 222), nu au putut pune capăt destinului acestui om exemplar care a luat chipul filosofului și al patriotului, conturate într-o cultură ce a evoluat continuu, întemeindu-se pe fundațiile așezate de umaniști.

Umanismul este fundația culturii române moderne, pe care o redescoperim ori de cîte ori urmărim procesul de cultivare a firii umane în societatea noastră. Relațiile pe care le-au surprins umaniștii între cuvînt, carte și imagine și energia pe care au știut să o desprindă din realizările epocii și din tradiția de civilizație pentru a o transforma intr-o forță dinamică, capabilă să cristalizeze și să mobilizeze conștiința colectivă, au conferit acestui moment un loc hotărîtor în cultura română. Succesiunea umanismului este evidentă în epoca Luminilor și în anii modernizării culturii române. Succesiunea se prelungește pînă la noi.

[*Umaniștii români și cultura europeană*, Editura Minerva, București, 1974, p. 135—156]

ÎNVĂȚĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB CĂTRE FIUL SĂU THEODOSIE

POVÉSTE A FERICITULUI VARLAAM ȘI A LUI IOSAF, FECIORUL LUI AVENIR ÎMPĂRATU

Era un împărat mare și slăvit foarte. Deacii el odată se puse într-o carîtă ferecată cu aur și împrejurul lui era toți domnii și boiarii săi, cum să cade unui împărat. Deci mergînd așa, întîmpină doi bărbați îmbrăcați în haine sparte și întinate și cu fețele sălbede și négre și împăijinate. Iar acel împărat îi știia pentru ce sîntu așa, că li se topise trupurile și să veștejise de post și de ajun și de neodihnă. Și cum îi văzu împăratul acela, îndată sări din carîtă și mérse dă căzu jos pre pămîntu și să închină înaintea lor. Deacii să sculă și-i luo în brațe și cu dragoste-i sărută. Iar priiatenilor și boiarilor lui nu le fu aceasta pre voe, ce zicea adinsu ei-și : „Nu să cuvine, nici să cade să să facă aceasta cinstei împărătești“. Iar împăratului nu-i îndrăznea să-i zică în față. Ci avea acel împărat un frate, deci ei ziseră lui : „Așa te rugăm să zici împăratului : altă dată să nu mai facă atîta batjocuri cinstei și coronei împărătești“.

Deacii, el zise împăratului, iar împăratul împută nechibzuialii și nepriceperii lui și-i déde răspunsu, care el nu să putea domiri ce va să fie. Și avea obiceaiu acel împărat așa : cînd va judeca pre cineva spre moarte, el trimitea la poartă-i pre un trîmbițaș de-i trîmbița cu trîmbița. Deacii acela, deaca auziia glasul trîmbiței la poarta sa, el știia că iaste a doao zi de periciune. Iar deaca înseră, trimise împăratul trîmbițașul cu trîmbița cea de moarte, de trîmbiță înaintea porții frățîne-său. Iar el, deaca auzi trîmbita cea de moarte trîmbitîndu la poarta sa, să părăsi de-a mai trage nădéjde de viața aceștii lumi, ci toată noaptea fu în grijă și în gînduri de scîrbă, și-și tocmi casa și învățâ de toate pre rînd, ca cel ce știia că va să moară. Iar dimineața, deaca să făcu ziuo, el să îmbrăcă în haine négre și de jale. Așijderea să îmbrăcă și jupîneasa-i și toți copii săi. Și mérse el la divanul împăratului plîngînd și tînguindu-se cu amar. Iar împăratul, deaca-l văzu că plînge așa cu amar, îl chemă la sine într-o cămară înlăuntru și zise : „O, om neînțelegătoriu și fără chibzuială ! Dar deaca vréme ce temi așa numai de o trîmbiță a morții și de un frate al tău și om ca tine, căruia nu i-ai stricat nimic, nici ești vinovat, dar mie cum îmi aduci împutăciune căci am sărutat cu smerenie pre mărturisitorii Dumnezeului mieu, care mi-au spus moarte și mi-au mărturisit mai adevărat decît trîmbița, și mi-au vestit vestirea cea înfricoșată a stăpînului mieu, căruia am greșit mult și am făcut păcate mari înaintea lui ? Iată, acum vădiiu și arătaiu nebuniia ta și în chip ca acesta te înfricoșaiu și te spăimaiu ; și preste puțină vréme voi arăta aiavea și nebuniile celor ce te-au îndemnat să-mi grăești așa“. Și deaca mîngîe pre frate-său și-l folosi cu cuvinte ca acéstea, și-l lăsă de mérse acasă-și, deacii porunci de făcu 4 coșciuge de lemnu. Ci 2 le ferecă preste tot cu aur și bägă într-însele oase împuțite și scîrnave, și plehupele deasupra le bătu și le țintui tot cu cue de aur, iar célélalte 2 le unse numai cu smoală pre dînafară și [le] umplu de pietri scumpe și de mărgăritariu și de alte mîroseale bune, și le înfășură cîte cu o tîrsină. Deacii cheamă împăratul pre boiarii și [pre] priiatenii aceia ce-i împutase pentru întîmpinarea acelor săraci și puse înaintea lor acéle coșciuge, cîte 4, și zise să să prețuiască ce vor plăti céle ferecate cu aur și ce vor plăti céle unse cu zmoală. Iar ei puseră preț mare și mult celor ferecate și ziseră că într-acélea să cade să fie corone și lucruri scumpe și brîne împărătești. Iar celor smolite ei le puseră preț puțin. Atuncea zise împăratul către dînșii : „Bine știiam că veți zice voi așa ! Ce nu se cade așa, ce să cade cu ochii cei dinlăuntru să vedeți céle dînlăuntru ce sîntu într-însele, sau de vor fi de cinste sau de necinste“. Și zise împăratul să dăschiză sicriile céle fere-

Scanned with OKEN Scanner

cate cu aur și, deaca le dășchiseră, eși dintr-însele o împuțiciune rea, și văzură într-însele lucruri grozave. Deacii zise împăratul: „Acesta iaste chipul cel îmbrăcat în haine scumpe și frumoase, și ceia ce să trufescu cu slava cea multă, iar înlăuntru ei sînt plini de lucruri rèle și morți și împuțiți". Apoi zise împăratul de dășchiseră și coșciugele cele nuse cu zmoală, și cum le dășchiseră eși dentr-însele miros frumos și se văzură lucruri minunate și scumpe și frumoase. Deacii zise împăratul cătră dînșii: „Acéste coșciuguri știți cui se asemenează? Asemenează-se celor doi oameni, carii era îmbrăcați în haine sparte și férfenițe întinate și împăijinați la obrazu și mînjiți și negri și nădușiți și osteniți, cărora le căutați voi numai chipurile céle denafară și mi i-ați împutat, căci m-am închinat eu lor pîn' la pămîntu. Iar eu, pricepînd și cunoscîndu cu ochii cei dinlăuntru ai înțelégerii mele curățirea sufletelor lor și a lor strălucire, [care era mai minunat și mai frumoase decît coroane și decît toată cinstea împărăției méle, curățiia sufletelor lor și strălucirii lor,] iată acéstea toate, încă și caftanele cele împărătești, pentru mărirea acelora nimic n-am băgat seama, ci le-am călcat toate pre pămîntu jos, înaintea lor". Așa-i învață să nu caute, nici să ia aminte cătră céle denafară.

Așijderea fă și tu, cum făcu acel împărat bun și credincios, și te vei înălța întru smereniia ta. Și să cinstești pre cei ce sîntu robi lui Dumnezeu, că aceia sîntu și frații lui.

[*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, Editura Minerva, 1970, p. 200—202]

Nicolaus Olahus

RĂSPUNSUL LUI NICOLAUS OLAHUS CĂTRE ERASMUS DIN ROTTERDAM

Să nu te miri, prietene Erasmus, că nu ți-am răspuns îndată la scrisoarea ta primită acum citeva zile la Augsburg. Dacă te gîndești la cîte griji, osteneli și ocupații sîntem condamnați la curțile principilor, și cît de nesigură este rămînerea noastră într-un singur loc, mă vei ierta ușor pentru tăcerea de pînă acum, cu atît mai mult dacă îți voi fi scris mai des după aceea. Mi-ai scris că acest secol a adus multe monstruozități omenești, care pe tine adesea te-au tulburat foarte mult: că nu mai are trecere acum nici caritatea, nici umanitatea; că prieteniile sînt false; că mulți, pe care

Scanned with OKEN Scanner

i-ai socotit prieteni credincioși, cărora le-ai făcut bine și care trebuiau să-ți arate recunoștință s-au lepădat de tine în mod rușinos, uitînd orice omenie, și din amici ți-ai făcut inamici de moarte. Nu e de mirare, prietene Erasmus, dacă în ultimul timp, în acest secol, oamenii se schimbă cu vremea, deși statornicia celor buni este totdeauna aceeași, aceeași virtutea și umanitatea, și bunăvoința față de prieteni. Se găsesc însă adesea dintre aceia care cu vremea își îngăduie să se schimbe, spre rușinea lor, în rău, și care mai bine ar fi fost să nu se fi născut sau mai bine ar fi murit înainte de a face aceasta. Nu trebuie să suferi din cauza ușurătății unora ca aceștia ; mai curînd să te bucuri că ești un astfel de om, încît chiar dacă și aceia cărora le-ai fost prieten sînt nemulțumitori, Dumnezeu vrea ca prin ei să faci încă și mai strălucită răbdarea ta în ochii celorlalți. Pentru lingură și furculiță nu ai de ce să-mi mulțumești. Să nu consideri că ți le-am trimis ca dar, ci ca să-ți aduci aminte de mine cînd prînzești sau cinezi. Cu toate că virtuțile tale te-au făcut foarte prețuit de regina mea, totuși cu atît mai mult vei fi prețuit, cu cît ne vom strădui noi, în patria ta, unde, deși trebuia ca tu să mă protejezi pe mine, ca unul care sînt străin și om călător pe aceste meleaguri, totuși, pe cît va depinde de mine, nu voi înceta să-ți ofer ajutorul meu. Cît timp voi rămîne aici, voi avea mai mult timp liber, ca oaspete, vom putea deci să ne fim de folos unul altuia, prin scrisori mai dese și mai multe servicii prietenești. Sănătate și, așa cum ai început, iubește-mă.

Regensburg, 25 martie 1531

[Umanistul Nicolaus Olahus. *Texte alese*. Traducere și note de I. S. Firu și Corneliu Albu, Editura științifică, 1968]

Grigore Ureche

LETOPISEȚUL ȚĂRÎI MOLDOVEI

PENTRU LIMBA NOASTRĂ MOLDOVENEASCĂ

Așijderea și limba noastră din multe limbi iaste adunată și ne iaste amestecat graiul nostru cu al vecinilor de prin prejur, măcară că de la Rîm ne tragem, și cu ale lor cuvinte ni-s amestecate. Cum spune și la prédoslovia létopiseţului celui moldovenescu de toate pre rînd : Ce fiindu țara mai de apoi ca la o slobozie, de prin prejur venindu și discălicîndu, din limbile lor s-au amestecat a noas-

tră : de la rîmleni, céle ce zicem latină, pîine, ei zic panis, carne, ei zic caro, găina, ei zic galena, muiarea, mulier, fămeia, femina, părinte, pater, al nostru, noster și altile multe din limba latinească, că de ne-am socoti pre amăruntu, toate cuvintele le-am înțelege. Așijderea și de la frînci, noi zicem cal, ei zic caval, de la greci straste [1], ei zis stafas [2], de la léși prag, ei zic prog, de la turci, m-am căsătorit, de la sîrbi cracatiță și alti multe ca acéstea din toate limbile, carile nu le putem să le însemnăm toate. Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de oameni așăzați, așa nici legile, nici tocmeala țării pre obicée bune și legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să o judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, acéia au fost lége, de unde au luat și voie așa mare și vîrf. Deci cumu-i voia domnului, de caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obicéi pănă astădzi trăiaște.

DE MOARTEA LUI ȘTEFAN VODĂ CELUI BUN, VĂ LEATO 7012

[...]

Fost-au acestu Ștefan vodă om nu mare la statu, mînios și de grabă vărsătoriu de sînge nevinovat ; de multe ori la ospéțe omorîea fără județu. Amintrilea era om întreg la fire, neléneșu,, și lucrul său îl știia a-l acoperi și unde nu gîndiiai, acolo îl aflai. La lucruri de războaie meșter, unde era nevoie însuși se vîrîea, ca văzîndu-l ai săi să nu să îndărăptieaze și pentru acéia raru războiu de nu biruia. Și unde biruia alții, nu perdea nădéjdea, că știindu-să căzut jos, să rădica deasupra biruitorilor. Mai apoi, după moartea lui și ficiorul său Bogdan vodă, urma lui luasă, de lucruri vitejești, cum să tîmplă din pom bun, roadă bună iase.

Iară pre Ștefan vodă l-au îngropat țara cu multă jale și plîngere în mănăstire în Putna, care era zidită de dînsul. Atîta jale era, de plîngea toți ca după un părinte al său, că cunoștiia toți că s-au scăpatu de mult bine și de multă apărătură. Ce după moartea lui, pănă astăzi îi zicu sveti Ștefan vodă, nu pentru sufletu, ce iaste în mîna lui Dumnezeu, că el încă au fost om cu păcate, ci pentru lucrurile lui céla vitejești, carile niminea din domni, nici mai nainte, nici după acéia l-au ajunsu.

[1] și [2] *Straste* și *stafas* sînt amîndouă cuvinte transmise corupt de copiștii manuscriselor. Este probabil că autorul a scris : *Strafide* și *stafis*.

[*Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de P. P. Panaitescu, E.S.P.L.A., 1955, p. 61, 111]

Scanned with OKEN Scanner

Miron Costin

DE NEAMUL MOLDOVENILOR, DIN CE ŢARĂ AU IEŞIT STRĂMOŞII LOR

Începutul ţărilor acestora şi neamului moldovenescŭ şi muntenescŭ şi cîţi sînt şi în ţările ungureşti cu acest nume, români şi pînă astăzi, de unde sîntŭ şi de ce seminţie, de cînd şi cum au dăscălecat acéste părţi de pămîntŭ, a scrie, multă vréme la cumpănă au stătut sufletul nostru. Să înceapă osteneala aceasta, după atîta véci de la discălecatul ţărîlor cel dintăi de Traian împăratul Rîmului, cu cîteva sute de ani peste mie trecute, să sparie gîndul. A lăsa iarăşi nescris, cu mare ocară înfundat neamul acesta de c seamă de scriitori, ieste inimii durére. Biruit-au gîndul să mă apucŭ de această trudă, să scoţ lumii la vedére felul neamului, din ce izvor şi seminţie sîntŭ lăcuitorii ţărîi noastre, Moldovei şi Ţărîi Munteneşti şi românii din ţările ungureşti, cum s-au pomenit mai sus, că toţi un neam şi o dată discălecaţi sîntŭ, de unde sîntŭ veniţi strămoşii lor pre acéste locuri, supt ce nume au fostu întăi la discălecatul lor şi de cîndŭ s-au osebit şi au luat numele cest de acum, moldovan şi muntean, în ce parte de lume ieste Moldova, hotarăle ei păn unde au fostŭ întîi, ce limbă ţin şi păn acum, cine au lăcuit mai nainte de noi pe acestŭ pămîntŭ şi supt ce nume, scoţ la ştirea toturorŭ, carii vorŭ vrea să ştie neamul ţărilor acestora.

[...] Îndemnatu-m-au mai multŭ lipsa de ştiinţa începutului aceştii ţări, de descălicatul ei cel dintîi, toate alte ţări ştiindŭ începuturile sale. Laud osîrdia răposatului Uréchie vornicul, carile au făcut de dragostea ţărîi létopiseţul său, însă acela de la Dragoş vodă, de discălicatul cel de al doilea al ţărîi aceştiia din Maramoroşu scrie. Iară de discălicatul cel dintăi cu români, adecă cu rîmléni, nimica nu pomenéşte, numai amelită la un loc, cum că au fost ţara o dată discălicată şi s-au pustiit de tătari. Ori că n-au avut cărţi, ori că i-au fostu destul a scrie de mai scurte vacuri, destul de dînsul şi atîta, cîtŭ poate să zică fieştecine că numai lui de această ţară i-au fostŭ milă, să nu rămîie în întunérecul neştiinţei, că célelalte ce mai sîntŭ scrise adăosături de un Simeon Dascalul şi al doilea, un Misail Călugărul, nu létopiseţe, ce ocări sîntŭ. [...] De acéste basne să dea seama ei şi de această ocară. Nici ieste şagă a scrie ocară vécinică unui neam, că scrisoarea ieste un

lucru vécinicŭ. Cînd ocărăsc într-o zi pre cineva, ieste greu a răbda; dară în veci? Eu voi da seama de ale méle, cîte scriu.

[*Opere*, ediție critică de P. P. Panaitescu, E.S.P.L.A., 1958, p. 241, 242, 243]

VIIAȚA LUMII

A lumii cîntŭ cu jale cumplită viiața,
Cu griji și primejdii cum ieste și ața
Prea supțire și-n scurtă vréme trăitoare
O, lume hicleană, lume înșălătoare,
Trec zilele ca umbra, ca umbra de vară;
Cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorcŭ iară.
Trèce veacul desfrînatŭ, trec ani cu roată,
Fug vremile ca umbra și nici o poartă
A le opri nu poate. Trec toate prăvălite
Lucrurile lumii și mai mult cumplite.
Și ca apa din cursul său cum nu să oprește,
Așa cursul al lumii nu să contenește.
Fum și umbră sîntŭ toate, visuri și părére.
Ce nu petréce lumea și-n ce nu-i cădére?
Spuma mării și nor suptŭ cer trecătoriu.
Ce e în lume să nu aibă nume muritoriu?
[...]

[*Opere*, ediție critică de P. P. Panaitescu, E.S.P.L.A., 1958, p. 319—320]

Stolnicul Constantin Cantacuzino

ISTORIA ȚĂRII RUMÂNEȘTI

STĂPÎNITORII ȘI LĂCUITORII ACEȘTII DACHII, CINE AU FOST ÎNTÎI

Stăpîniia dară și lăcuia acest pămînt acéle neamuri ce le zicea dachi și gheti, oameni însă varvari și groși, idololatri, iară ostași mari și tari la bătaia războaielor, nepoftitori a să supune altora,

nici a să birui de alții îngăduia. Avea craii și oblăduitorii lor și nimănui supuși nu era și mulți încă de dînșii să îngroziia și vecinii lor foarte de dînșii, să spăriia, căci de puține ori biruiți de unde mergea a să bate, să întorcea.

Acestora dară mergînd numele și veste cum sînt, și de tăriia lor, împărații romani poftitori de lățimea împărăției lor fiind, precum toate împărățiile putérnice sînt lacome de a supune pre alții și a-și lăți și mări hotarăle împărăției lor și mai vîrtos romana monarhie atuncea pe acéle vremi inflorind, de multe ori și în tot chipul au trimis să supuie și pe acei dachi precum și pe alte țări toate cîte era împrejurul lor. Supusése pre unii cu arma, pre alții cu groaza numai puterii lor, că atîta slujiia și într-acélea vremi norocul izbîndei lor, cît nici o țară, nici un pămînt au putut sta împotriva lor. Zice Ioann Șleidan, în cărticeaoa ce istorisésțe pe scurt de patru monarhii ale lumii ce au fost, că romana monarhie și putére (care au stătut mai mare, mai tare și mai mult decît toate alalte), atîta numai n-au luat și n-au supus țări, cîte n-au vrut, și atîtea i-au scăpat, la cîte n-au vrut să meargă. Însă cui iaste poftă, citească pe Tito Livie Padovanul, carele din 'ceput ale romanilor și foarte pre amăruntul scrie, și pe Flavie Blond unde istorésțe și zice *Triunfantis Rom[a]e ;* și de acolo lesne poate cunoaște fiéștecarele cîtă împărăție și cîtă putére au fost ajuns romanii. Și aceasta iaste de crezut, pentru că și bisérica noastră de Octavie Avgust Chesar, împăratul romanilor, mărturisésțe, potrivind monarhia lui pre pămînt, cum a lui Hristos : cela monarhind mulțimea stăpînirii oamenilor, s-au potolit ; Hristos luund chip omenesc, mulțimea dumnezeirii idolilor s-au zdrobit, iproci, precum să véde la tropariul de la Nașterea Domnului, la slava de la vecernie.

Aceștea dară împărați, vrînd să supuie și să biruiască și pe acest pămînt cu lăcuitorii lui, carii era atunce, în tot chipul siliia și și de multe ori oști mari și gréle au trimis asupra lor, cari mai de multe ori, mai biruite decît biruind s-au întorsu, precum și Țesar Avgustu trimițînd asupra lor odată 50 000 de ostași, de-abiia marginile Dunării le păziia. Carii dupe acéia dachii și ghetii adăogîndu-și oastea, pînă la 200 000 de oameni zic că au făcut, și trecînd Dunărea, biruințele romanii împărății foarte greu și rău, cu foc, cu fier și cu robiia le-au stricat, atunce craiu lor fiind Birebisca.

[...]

Scanned with OKEN Scanner

TRAIAN ULPIE, PUINDU-SE ÎMPĂRAT ROMANILOR AU SUPUS DACHIA DESĂVÎRȘIT

[...]

Așa deci Traian supuind și desăvîrșit domolind toată Dachia, și socotind ca să o tocmească într-același chip, de la care să nu mai aibă alte turburări, nici să le mai vie alte griji, au poruncit du prenprejurele biruințelor sale de au adus romani lăcuitori de i-au așezat aici, și și dintr-a sa oaste au lăsat cîți au trebuit de a-i lăsa, ca să se așaze aici, rămîind lăcuitori acestor țări, carii și pănă astăzi să trag, cum vom arăta, dintr-aceia.

Însă nu doară den dachi nici unul n-au mai rămas, cît pustiindu-se de tot, și nemairămîind nimeni cine a lăcui acéste pămînturi, au pus Traian și au așezat romani, ci numai a lor crăie să nu mai fie, nici capete dintr-înșii poruncitori să nu mai rămîie, nice al lor nume de stăpînire să nu să auză, ci numai de romanu.

VLAHII DE UNDE SĂ ZIC VLAHI, SAU ALT NUME IAR MAI TOT AȘA, CĂRUIA SCRIITORIU CUM I-AU PLĂCUT PUINDU-LE NUMELE ȘI MAI ALES DE UNDE SĂ TRAG EI

[...]

Direpț că acela iaste și să numeiaște varvar carele nici obiceaiu are, nici carte știe, nici bărbăție, nici direptate, nici miloserdie are, nici frica lui Dumnezeu, nici nici vreo bunătate sau vrednicie pe sine să véde, și mai mult silește și trage a trăi în voia și poftele sale, decît în legi și în direptăți supus și cuprinsu să fie (nu dupre neaoșa fire făcînd omenească), ci ca un dobitoc va să trăiască și gîndește a trăi. Aceia dară să chiamă și sînt varvari, carii sînt așa, măcar de ar și fi vreunul de vreun neam bun, sau și stăpînitoriu, și de va fi sau va trăi, cum mai sus să zise, iar nu cu fapte bune, acela varvar să chiamă, și toate scripturile așa-l numescu și propoveduiesc.

[...]

DUPRE CE AU RĂMAS RUMÂNII ÎN DACHIA MOȘNENI, CÎT SUPT ASCULTAREA ÎMPĂRAȚILOR ROMANI AU STĂTUT ȘI APOI LA CE AU MAI AJUNS

[...]

Însă iaste a să mai ști, că toate lucrurile cîte sînt în lume, au și aceste trei stepene dupre ce să fac, adecăte urcarea, starea și

Scanned with OKEN Scanner

pogorîrea, au cum le zic alții adaogerea, starea și plecarea. Deci dară nici un lucru nu iaste carele să nu dea pentr-acéstea, ci numai unele mai în grab, altele mai tîrziu le trec ; iară tot la un steajăr să adună și să strîng în cea de apoi, adecăte în stricăciune și în pierzare dezlegîndu-se. Deci dară așa toate fiind, iată și domniilor, crăiilor, împărăţiilor, avuţiilor, măriilor și tuturor celorlalte cîte sînt, așa să întîmplă și le vin. Ci numai celor dirépte, celor blînde și celor mai cu înțelepciune le rămîne laudă, fericire de bună pomenire și pildă folositoare celor buni și înțelepți dupre urmă și canoane cu carii mai mult și mai slăvit pot sta și să pot otcîrmui. Și de li să întîmplă și surpare, și cădére, înțelepții nu le dau atîta vină și pricină cu sudalme, căci au sosit la acéia, adecă să zică, că de nechibzuială și nebuniia lor au venit. Ci numai socotescu că așa zidite și făcute în lume sînt, ca și iale să-și ia conețul, cum zice și Virghilie poet, în cartea a patra *Eneidos* de Troada cînd de elini s-au prăpădit și s-au stins, crăind acolo și alții și neamul lui Priam, mai mult de 2 000 de ani, cum zice tîlcuitorul acestui Virghilie, Maun Honoratul.

[...] Știu însă că nu lipsesc în lume și de aceia de care nu zic : dară au nu și cei buni și înțelepți ce sînt, nu mor ? Au nu cad și să surpă și ei, ca și celor ce le zic și sînt și răi, și nebuni ? Ci acestora răspunsul și céle ce den toate zilele ce să văd întîmplări iaste, și toate scripturile cîte sînt și sfinte, și de célélalte, înainte le strigă și le arată, cîtă iaste osebirea traiului și viața unui bun, de a unui rău și a unui înțelept de a unui nebun ! Săvai că Aristotel în cartea a șasea ce face cătră fiiu-său Nicomah, de obicine zice : că ce iaste rău iaste și nebun, și ce iaste nebun iaste și rău. Însă aicea nu înțélege filosoful de nebunii cei ce umblă cu oase, cu pietri și sînt de legat, că aceia de a fi așa, vine dintr-altă pricină, adecăte au den drăcit, au den melanholie, care firescu lucru iaste — ci de cei ce sînt răi oameni și cruzi, carii cunosc și binele, și răul ce iaste, ci lasă binele și fac răul. Ci de aceia grăiaște și zice, că ce iaste rău iaste și nebun, căci de n-ar fi nebun, n-ar face rău, iproci. Și pentru că făcînd răul, vine deci mai pe urmă la céle ce mai sus s-au zis, și încă la mai multe réle și nenorociri, avînd și de la Dumnezeu voie și volnicie să nu fie așa rău și nebun cum să face.

Că adevărat iaste céia ce zic toți înțelepții, că cum iaste soarele de întunérec, așa iaste deosebită și viața înțeleptului de a nebunului, cela în lumină, cela în întunérec umblînd, cum și alții mulți scriu.

[*Istoria Țării Românești*, în vol. *Cronicari munteni*, ediție îngrijită de Mihail Gregorian, E.P.L., 1961, vol., I, p. 11—13, 21, 39—40, 63—64]

Scanned with OKEN Scanner

Ion Neculce

O SAMĂ DE CUVINTE

IV Ștefan-vodă cel Bun, bătîndu-l turcii la Războieni, au mărsu să între în Cetatea Neamțului. Și fiind mumă-sa în cetate, nu l-au lăsat să între și i-au dzis că pasirea în cuibul său nu piere. Ce să să ducă în sus, să strîngă oaste, că izbînda va fi a lui. Și așè, pe cuvîntul mîne-sa, s-au dus în sus și au strînsu oaste.

Iară împăratul turcescu au vinit cu toată puterea lui la Cetatea Neamțului. Și au suit pușcile deasupra unui munte pre despre Moldova. Și au început a bate Cetatea Neamțului foarte tare. Iar pre acee vreme era un neamțu închis în cetate. Și vădzind că bat cetatea, au dzis păzitorilor să spuie mumei lui Ștefan-vodă să-l sloboadă de la închisoare, din temniță, pre dînsul, că el va mîntui cetatea de acel greu. Deci slobodzindu-l pre acel neamțu de la închisoare, s-au și apucat acel neamțu de au îndreptat pușcile din cetate asupra turcilor, unde sta acolo în munte, de avè nevoie cetatea. Și au și lovit în gura unii pușci turcești, de au sfărmat-o. Și au început a bate în corturile turcilor, cît și boldul de la cortul împăratului l-au sfărmat. Deci n-au mai putut sta turcii întru acel vîrvu de munte, de unde avè cetatea nevoie, ce numai le-au căutat a să da în lături de la acel locŭ.

Iară Ștefan-vodă, mergînd de la Cetatea Neamțului în sus pre Moldova, au mărsu pe la Voroneț, unde trăiè un părinte sihastru, pre anume Daniil. Și bătînd Ștefan-vodă în ușa sihastrului, să-i descuie, au răspunsu sihastrul să aștepte Ștefan-vodă afară pănă ș-a istovi ruga. Și după ce ș-au istovit sihastrul ruga, l-au chemat în chilie pre Ștefan-vodă. Și s-au ispovedit Ștefan-vodă la dînsul. Și-au întrebat Ștefan-vodă pre sihastru ce va mai face, că nu poate să să mai bată cu turcii: închina-va țara la turci, au ba? Iar sihastrul au dzis să nu o închine, că războiul este a lui, numai, după ce va izbîndi, să facă o mănăstire acolo, în numele Sfîntului Gheorghie, să fie hramul bisericii. Deci au și purces Ștefan-vodă în sus pe la Cerănuți și pre la Hotin și au strînsu oaste, feliuri de feliuri de oameni. Și au purces în gios. Iar turcii, înțălegînd că va să vie Ștefan-vodă cu oaste în gios, au lăsat și ei Cetatea Neamțului de a o mai bate și au început a fugi spre Dunăre. Iar Ștefan-vodă au început a-i goni în urmă și a-i bate, pănă i-au trecut de

Scanned with OKEN Scanner

Dunăre. Și întorcîndu-s-înapoi Ștefan-vodă, s-au apucat de au făcut mănăstirea Voroneţul. Și au pus hramul bisericii Sfîntul Gheorghie.

[*Letopiseţul Ţării Moldovei* și *O samă de cuvinte*, ediţie îngrijită de Iorgu Iordan, E.S.P.L.A., 1955, p. 107]

Dimitrie Cantemir

ISTORIA IEROGLIFICĂ

Această jigăniuţă într-acesta chip scurte, dară cu vîrtute cuvintele sale începu :

„Singura a mea a trupului slăbiciune și micșurare a sufletului supus și a voii legate arătătoare ieste (că obicinuiţi sint muritorii cu înălţimea statul, cu frîmseţe trupului și cu ghizdăviia feţii, ca un lucru prea mare de la fire dăruit a să lăuda și încă mai mult și între alţii nu numai arcoasă sprîncenele-și a-și rîdica, ce și sfaturile preste cuviinţă a-și da și socoteala preste măsură a-și rîdica). [1] Așijderea, împotrivă ieste de socotit (că în cei mai mulţi mărimea și greuimea trupului sămnul micșorimei sufletului și iușurimei minţii ieste). Și iarășile cine în lume aceasta dovedit nu-și va avea (că vredniciia sufletului nu de pe frîmseţea trupului să măsură. Căci nebunul la chip frumos și trupului grea pedeapsă și numele la mare ocară ș-au scos. Iară înţeleptul grozav și ghibos nici au gîndit vreodată, nici au făcut lucru fără folos). [2] Deci precum eu cea mai mică și cea mai de nemică între toate jigăniile să fiu aievea ieste. De care lucru mie nu cuvînt între voi a grăi, ce nici împins de flegmă a tuși măcară nu mi s-ar cădea. Însă de vreme ce voia și porunca a marilor împăraţi au fost ca în adunarea de obște și sfaturile de obște să fie, cu a lor poruncă sprijenindu-mă, supune-

[1] Cantemir se ridică împotriva mentalităţii curente care apreciază omul după calităţi fizice (datorate naturii și nu meritelor personale) și nu mintale, și care, de asemenea, prețuiește pe cei mîndri și îndrăzneţi la vorbă ; este o critică a valorilor sociale de tip feudal, calităţile fizice și îndrăzneala fiind unele din acestea.

[2] Observaţie justă ; o minte strălucită se poate întîlni la un trup lipsit de frumusețe. Scriitorul, un intelectual de înalt nivel, subliniază ori de cîte ori se ivește ocazia necesitatea prețuirii sociale a calităţilor intelectuale.

Scanned with OKEN Scanner

rea trupului în slobodzeniia sufletului acmu îmi întorc[3] (că spre închisoarea și legarea trupului un lanțuh și o vartă destule sint, iară spre strînsoarea sufletului și spre opreala voii slobode nici mii de mii de lanțuje, nici dzăci de mii de închisori pot ceva face)[4]. De care lucru într-acesta chip dzic (că unde pravila în silă și în tărie, iară nu în bună socoteală și dreptate să sprijinește, acolo nici o ascultare a supușilor trebuitoare nu ieste).[5] O, cinstiților și dintr-îmbe părțile vestiților senatori, ce poate fi această între voi din toate părțile neaședzată, iară altă dată mai mult decît să cade simață voroavă ? (Nime în lume atîta de ascuțit la minte și iute la giudecată a afla să poate, carile în toată alegerea negrești și nesmintit să fie) și (macară că aspru lucru ieste pentru cele șie cunoscute drept giudecată a face, cu cît mai vîrtos cu greu și așeși peste putință a toată firea va fi, pentru cele șie mai denainte nicicum știute sau cunoscute, de bune sau de rele, de vrednice au blăstămate, deosăbire a face). Că după a mea socoteală dzic (că mai pre lesne ieste cuiva fără organul ochiului și fără lumina soarelui între alb și între negru a deosăbi decît fără cunoștința lucrului de vrednic sau de nevrednic a-l alege).

[...] Și iarăși voi o întrebați ce dzice pentru sine, iară ea vă răspunde ce cere, poftește și pune în sine.[6] De care lucru socotesc urechile de grețoasă cuvintele ei cu alt chip să vă curățiți (că pre cît greu bucatele vîrtoasă stomahului slab aduc, pre atîta nesuferire aduce și cuvîntul nealcătuit la urechea bine ascultătoare). Adecă, întîi, de ieste cu putință, așeși de tot și întrebarea voastră și răspunderea ei de tot să să curme (că sufletul înțelept pre cît

[3] Solicitînd să fie lăsată să vorbească, Jigăniuța își motivează dorința pe temeiul că nu cere ceva incompatibil cu rangul său social, ci consideră că participarea sa la discuțiile din adunare vine din spirit de supunere, deoarece cei mari hotărîseră „ca în adunarea de obște și sfaturile de obște să fie". Pasajul este o satiră la adresa ierarhiei sociale specifice feudalismului, ierarhie care nu permitea amestecul în viața publică a celor de jos. Împotriva acestor reguli de viață politică se ridică scriitorul cînd cere, cu insistență, categorisirea omului după calitățile personale și mai ales prețuirea celor intelectuale.

[4] Idee socială deosebit de importantă, care anunță viitoarea ideologie burgheză : nu poate exista nici o constrîngere pentru libertatea gîndirii și a voinței.

[5] Concepție de-a dreptul revoluționară : supușii nu trebuie să asculte de legile asupritoare și nedrepte ale stăpînitorilor. De aceea, se consideră legitime mișcările maselor împotriva abuzurilor și nedreptăților.

[6] În acest fel răspunsese Struțocămila la întrebarea sugerată de Jigăniuță.

gura cuvinte rele a nu grăi, pre atîta și urechile voroave fără folos a nu audzi își oprește).[7] Iară aceasta de nu ieste cu putință, ași sfătui ca nu după a voastră cunoștință, ce după a ei prostime și neștiință să o întrebați, nici ce și cine ieste, căci bine știți (că tot capul și sfîrșitul filosofiii ieste cineva pre sine ce ieste a să cunoaște)[8], ce cum o cheamă o întrebați.

Dulăii, cîtăva vreme în gînduri stînd și la întrebare fără baiere ca aceia ce să-i răspundză socotind, mai tîrziu într-acesta chip îi dziseră : „La toată începătura a tot lucrul doaă săvîrșituri a unii pricini să socotesc, carile pentru un săvîrșit dintr-acele doaă să începe, adecă un săvîrșit ieste, pentru ca oricum ar fi, lucrul acela ieste să să facă, iară altul ieste, pentru ca bine sau rău, tare sau slab, trainic sau netrainic și altele asemenea acestora să să facă caută. Deci cînd cel de pre urmă și mai cu anevoie nu să socotește, cei mai dintîi și mai pre lesne să apucă. Așijderea (orice mai cu lesne la săvîrșitul poftit a să duce s-ar putea, aceiași mai cu greu și mai cu nevoie a să face nebunie ieste). Deci pentru care săvîrșit pricina începerii ț-ar fi socotind, spre acela lucrul îți așadză. Iară amintrilea știm că, precum din fire, așe din meșterșug, tot lucrul decît a să face, a să strica mai pre lesne ieste. Că un copaciu în 40 de ani la cea deplin vîrstă și hirișă mărime a vini, iară a să usca în 40 dzile poate. Așijderea, videm că cele în meșterșug a să tocmi decît a să face mai lesne și decît amîndoaă mai lesne stricarea, că piramidele Eghiptului, colosul Rodosului, raiul Vavilonului, capiștea Efesului[9] carea prin vremea a [...][10] de ani de-abiia și cu lucrarea a toată putința Asiii cu mare nevoie a să isprăvi s-au putut ; și altele asemenea acestora, cu cîtă nevoie și cu cîtă osteninţă s-au făcut, cine poate povesti ? Carile cît de cu lesne și cît de cu iușor în nimică s-au întors, a toți muritorilor minune aduce (că a tot muritoriul tot lucrul muritoriu și puțin stătătoriu ieste). Așijderea altele, precum pre lesne a să face, așe mai pre lesne a să strica, iară a să tocmi, toată isteciunea meșterilor gonește (că un copil mititel cu un beţișor supţirel o mie de oale și dzăci de mii de stecle a sfărîma poate, iară o mie de olari o oală spartă a

[7] Cantemir este frecvent preocupat de modelul înțeleptului.
[8] Principiu socratic : „cunoaște-te pe tine însuți".
[9] Cantemir enumeră patru din cele „șapte minuni ale lumii" din antichitate : piramidele Egiptului, colosul din Rhodos, grădinile suspendate („raiul") din Babilon, templul („capiștea") din Efes, celelalte trei fiind mausoleul din Halicarnas, farul din Alexandria și statuia lui Zeus din Olimpia de Fidias.
[10] Loc alb în manuscris.

Scanned with OKEN Scanner

cîrpi și dzăci de mii de steclari o steclă frîntă a tocmi nu pot). Și precum să dzice cuvîntul (un nebun o pietricea în fundul mării aruncă, pre care o mie de înțălepți să o scoată vrednici nu sînt), care paradigmă lesnirea facerii, și nevoia desfacerii arată. Acmu, dară, chipul facerii, tocmelii și stricării în sine socotind, după carea ai pofti, sfatul nostru alcătuiește și de carea întîi să te apuci, alege.“ [11]

[*Istoria ieroglifică*, ediție îngrijită, note și glosar de Ion Verdeș și P. P. Panaitescu, Editura Minerva, B.P.T., 1978, vol. I, p. 83—85, 89—90; vol. II, p. 32—33]

I. Budai-Deleanu

ȚIGANIADA

PROLOG

Să fie perceput ș'alte neamuri a Europei prețul voroavei și dulceața graiurilor bine rînduită, adecă ritòrica și poesia, cum au înțălesu-o elinii și romanii, o! cîți eròi slăviți să ar ivi dintre vàrvari, sau doară din cei ce să numea sălbateci, pe carii oameni luminați, lipsind, întru neamul lor și, pe vremile cînd au trăit, un Omèr ș'un Virghil, vecinică i-au acoperit nepomenire. Ș'unde era

[11] Prin intermediul agenților, Cantemir dezvoltă o teorie a acțiunii și creației umane. O acțiune umană, și ca atare o creație, este expresia unei motivații sau a unor interese („pricini“). În realizarea oricărei acțiuni se au în vedere două perspective sau scopuri („săvîrșituri“): aceea a acțiunii în sine, un lucru urmînd să fie făcut indiferent de orice implicație; și cea a valorii, lucrul putînd fi făcut „bine sau rău, tare sau slab, trainic sau netrainic“ etc. De asemenea, în realizarea unui lucru se are în vedere procedeul cel mai lesnicios și, am zice astăzi, cel mai economic, orice complicare inutilă sau adoptarea unei căi mai dificile decît este necesar ținînd de domeniul iraționalului. Judecînd, apoi, lucrurile din perspectiva durabilității („trăinicia“), în general acestea se produc mai greu și se pot nimici mai ușor, fie și cele construite în vederea unei durabilități mari. Cantemir interpretează problema prin zădărnicia și deșertăciunea strădaniilor și creației umane, idee de factură biblică. Din același unghi de vedere trebuia și Scarlat Ruset să-și evalueze propriile sale demersuri pentru prinderea lui Dimitrie. Este curios cum tocmai agenții, gata la orice, sînt puși de scriitor să țină un logos cu o astfel de filosofie defetist-moralizatoare unui om cu o atît de diabolică plăcere și perseverență în a face rău.

Scanned with OKEN Scanner

Ector, cel a Troii naltă sprijană, și Ahil, tăria și zidul grecilor, de nu să ar fi născut cîntăreţul Omèr ?

Deci nu pentru că numa Ellada și Roma au putut naște oameni înalți și viteji luminați, ne mirăm cetind viețile slăviților eroi elinești și romani, ci mai vîrtos pentru că Ellada și Roma au crescut oameni întru podoaba și măestria voroavei deplin săvîrșiți, carii cu supțirimea și gingășia condeiului său, au știut într'atîta frumsățа pe eroii săi, cît noi astezi, necunoscînd pe alții asemene, ne uimim de mare-sufleția, naltă-cugetarea, bărbăția ș'alte vărtuți ale lor, și doară nu luòm sama că mai mare partea întru aceasta este a scriptoriului.

Luînd firul istorii neamului nostru românesc, de cînd să au așezat în Dacia, cîți și mai cîți bărbați, cu tot feliul de vărtuți strălucitori, am cunoaște doară acum, deacă să ar fi aflat între romîni, din vreme în vreme, bărbați care să fie scris viața lor și cu măestru condeiu împodobindu-le fapte și înălțîndu-i după vrednicie, să îi fie trimis strănepoților viitori. La lipsa unòr ca acești autori, acum pre toate acele persoane luminate din căruntele veacuri, ceața uităciunii i-au acoperit. Puține raze a mărimii lor, cu care vieţuind strălucea, au putut străbate la noi.

Și unde aflăm la Istorie un eròe asemene lui Ștefan, principul Moldavii, sau unui Mihaiu, domnului Ugrovlàhii, căròra nu lipsea numai un Omer, ca să fie înălțați preste toți eroii.

Răvărsîndu-și întru mine nește scîntei din focul ceresc a muselor, bucuros aș fi cîntat doară pre vreun eroe dintru cei mai sus numiți ; însă băgînd de samă că un feliu de poesie de-aceste, ce să chiamă epicească, poftește un poet deplin și o limbă bine lucrată, nesocotință dar ar fi să cînt fapte epicești, mai vîrtos cînd nice eu mă încredințăz în putere, iar neajungerea limbii cu totul mă desmîntă...

Cu toate aceste, răpit fiind cu nespusă poftă de a cînta ceva, am izvodit această poeticească alcătuire, sau mai bine zicînd *jucăreauă*, vrînd a forma ș'a întroduce un gust nou de poesie românească, apoi și ca prin acest feliu mai ușoare înainte deprinderi să se învețe tinerii cei de limbă iubitori a cerca și cele mai rădicate și mai ascunse desișuri a Parnàsului, unde lăcuiesc musele lui Omer și a lui Virghil !...

Eu (spuind adevărul) vrui să mă răpez într'o zburată, tocma la vîrvul muntelui acestui, unde e sfîntariul muselor, ca să mă deprind întru armònia viersului ceresc a lor; dar ce folos ! Căzui și eu cu mulți alții depreună, și căzui tocmai într'o baltă, unde n-auzii numa broaște cîntînd !...

Scanned with OKEN Scanner

Pentru aceasta, pănă la un alt prilej, cînd mi să va lovi să beu din fîntîna curatelor surori, primește, iubite cetitoriu, cu bună voință această izvoditurâ !... și socotește cu priință, aducîndu-ți pururе aminte că apa de baltă nice odinioară nu este limpede ca de fîntînă.

LEONACHI DIANEU

CÎNTECU A IX

Argumentu

Boierii necredința-și arată ;
Sultanul pe-un alt vodă numește ;
Țiganii la nuntă să desfată,
Unde Parpangel le povestește
Cum el prin o tîmplare nespusă,
Trecînd prin iad, păn' la raiu să dusă.
[...]

106

Raiul e grădina desfătată,
Intră ceriu și-între pămînt sădită,
Dă trup pămîntesc neapropiată,
Dă minte omenească negîcită,
Care, după vrednicii, să-împarte
Sufletelor drepte după moarte. [1]
[...]

109

Acolo Dumnezieu așa fece,
Să nu fie vară zădufoasă,
Nici iarnă cu ger, nici toamnă rece,
Ci tot primăvară mîngăioasă ;
Soarele-încălzește și desfată,
Iară nu pripește niciodată.

[1] La multe neamuri este raiul zugrăvit, însă în multe chipuri ; spre pildă raiul turcilor.

110

Cîmpurile cu flori osăbite
Ş'aici la noi încă nevăzute,
Sînt pre desfătat acoperite
Cu tot feliul de roduri crescute,
Iar' pă zios în loc dă pietricele
Zac tot pietri scumpe şi mărgele.

111

În locul de arburi şi copace
Cresc rodii, năranciuri ş'alămîi
Şi tot feliu dă pom ce la gust place,
Cum şi rodite cu struguri vii,
Iar' în loc dă nisip şi ţărînă,
Tot grăunţă dă-aur iai în mînă.

112

Rîuri dă lapte dulce pă vale
Curg acolo şi dă unt păraie,
Ţărmuri-s dă mămăligă moale,
Dă pogaci, dă pite şi mălaie !...
O, ce sîntă şi bună tocmeală !
Mînci cît vrei şi bei făr' ostăneală. [1]

113

Colea vezi un şipot dă rachie,
Ici dă proaspătă mursă-un izvor,
Dincolo balta dă vin te-mbie,
Iară căuş, păhar sau urcior
Zăcînd afli-îndată lîngă tine,
Oricînd chieful dă băut îţi vine.

[1] Vezi dară că-i aşa cum am zis eu, că ţiganul, ca să facă un dătătoriu de lege la ţigani, şi doară să facă o relighie noao, au adus aceste din capul său, ştiind că ţiganilor a lucra nu le place, ci a şedea ş'a mînca ; şi fiind că ţiganii era iubitori de acest feliu de mîncări, şi Parpangel le povesteşte, după gustul lor, ca să aibă mai multă poftă. Erudiţian.

114

Dealurile și coastele toate
Sînt dă caș, dă brînză, dă slănină,
Iar' munții și stînce gurguiate,
Tot dă zăhar, stafide, smochine !...
De pe ramurile de copaci
Spînzură covrigi, turte, colaci.

115

Gardurile-acolo-s împletite
Tot cu fripți cîrnăciori lungi, aioși,
Cu plăcinte calde streșinite,
Iar' în loc dă pari tot cîrtaboși ;
Dară spetele, dragile mele,
Sînt la garduri în loc de proptele. [1]

116

Eu eram uimit întru mirare
Dă toate-aheste lucruri dă frunte,
Cînd oblicii venind pă cărare
Doi moșnegi cu barbele cărunte,
Din carii-unul zîmbind cătră mine
Zisă : — „O ! fiiule, eu vin la tine !...

117

Căci pă haia lume ți-am fost tată,
Iară-ahăsta e strămoșul tău !
Dacă-ți aduci aminte (ian caută
Dă e-așa păcùm îți spuneam eu,
Cînd mă-ntrebai tu dă Zunandel !),
Ahăsta pă care vezi, este el !"

[*Opere*, vol. I, ediție critică de Florea Fugariu, Editura Minerva, București, 1974, p. 3—4, 251—253]

[1] Acesta-i adevărat raiul țiganilor. C. Criticos.

Mihail Kogălniceanu

INTRODUCȚIE [LA „DACIA LITERARĂ"]

Dacia, afară de compunerile originale a redacției și a conlucrătorilor sei, va primi în coloanele sale cele mai bune scrieri originale ce va găsi în deosebitele jurnaluri românești. Așadar, foaia noastră va fi un repertoriu general a literaturii românești, în carele, ca într-o oglindă, se vor vede scriitori moldoveni, munteni, ardeleni, bănățeni, bucovineni, fiștecarele cu ideile sale, cu limba sa, cu tipul seu.

Urmînd unui asemine plan, *Dacia* nu poate decît să fie bine primită de publicul cetitor. Cît pentru ceea ce se atinge de datoriile redacției, noi ne vom sili ca moralul să fie pururea pentru noi o tablă de legi și scandalul o urîciune izgonită. Critica noastră va fi nepărtinitoare ; vom critica cartea, iar nu persoana. Vrăjmași a arbitrarului, nu vom fi arbitrari în judecățile noastre literare. Iubitori a păcei, nu vom priimi nici în foaia noastră discuții ce ar pute să se schimbe în vrajbe. Literatura noastră are trebuință de unire, iar nu de dizbinare ; cît pentru noi, dar, vom căuta să nu dăm cea mai mică pricină din carea s-ar pute isca o urită și neplăcută neunire. În sfîrșit, țălul nostru este realizația dorinții ca românii să aibă o limbă și o literatură comună pentru toți.

Dorul imitației s-au făcut la noi o manie primejdioasă, pentru că omoară în noi duhul național. Această manie este mai ales covîrșitoare în literatură. Mai în toate zilele ies de subt teasc cărți în limba românească. Dar ce folos ! că sînt numai traducții din alte limbi și încă și acele de-ar fi bune. Traducțiile însă nu fac o literatură. Noi vom prigoni cît vom pute această manie ucigătoare a gustului original, însușirea cea mai prețioasă a unei literaturi. Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre țeri sînt destul de mari, obiceiurile noastre sînt destul de pitorești și poetice, pentru ca să putem găsi și noi sujeturi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuință să ne împrumutăm de la alte nații. Foaia noastră va primi cît se poate mai rar traduceri din alte limbi ; compuneri originale îi vor umple mai toate coloanele.

[...]

[*Opere*, vol. I, text stabilit de Dan Simonescu, Editura Academiei R. S. România, 1974, p. 223]

Scanned with OKEN Scanner

Paul Cornea

CUVÎNTUL „POPOR" ÎN EPOCA PAȘOPTISTĂ : SINONIMII, POLISEMII ȘI CONOTAȚII

Datorită procesului de modernizare accelerată a lexicului prin pătrunderea neologismului romanic și a menținerii oarecare vreme a multor cuvinte din fondul arhaic, epoca pașoptistă confruntă un număr relativ mare de designanți ai conceptului „popor" (ceea ce, evident, nu mai era cazul cu o limbă profund gramaticalizată, ca franceza). Iată, pentru început, o listă a acestor designanți :

norod
obștea norodului
obștea („Cînd obștea au văzut că dumneavoastră priviți cu ochi nebăgători în seamă la ticăloșiile și nevoile ei" — Tăutu, 88)

prostime
gloată
glotiș („glotișul tot ce prin silnicie se află supuși la cei puțini, aceia și firește și pravilnicește sînt patria" — Vîrtosu, 211)

neam
limbă
nație
obștea neamului („Cînd fără vicleșug obștea unui neam, prin sfat și chibzuire, ajunge să aibă o părere, aceea nu poate fi rea niciodată" — Filitti, 117)

seminție
trupul neamului
totimea trupului compatrioților („Obrazele" „ce s-au norocit a fi în trepte mari"... „s-au osebit de totimea trupului compatrioților" — Filitti, 122)

popol
popor
poporație
țara („Sînt convins că țara românilor de își va lua vreodată rangul între popoarele Europei" — B).

Scanned with OKEN Scanner

Orice cunoscător al literaturii politice a epocii n-are nevoie de complicate statistici pentru a ști că lista aceasta de termeni e extrem de inegală sub raportul frecvenței și al densității semantice. Unele cuvinte sînt rar folosite, îndeosebi (sau exclusiv) în documentele anului 1821 *(obștea norodului, trupul neamului, totimea trupului compatrioților, glotiș)*. Cuvîntul *prostime* apare doar în citeva cazuri, cu o conotație stilistică la C. Negruzzi, și în expresia : „norodul adică prostimea". În schimb, termenul „limbă" des utilizat în textele secolului XVII, care, după calculul lui Arthur Beyrer, avea 35 ocurențe în scrierile lui Dimitrie Cantemir (față de 300 — *neam*, 80 — *norod*, 15 — *prostime*, 15 — *gloată* și 10 — *popor*)[19] pare a fi intrat definitiv într-un con de umbră.

Regruparea după sens a celor 17 termeni recenzați evidențiază trei polarități semantice :

a) sensul de *„plebe"* (ant. „boierime") : „gloată", „glotiș", „obștea norodului", „prostime", „trupul neamului" ;

b) sensul de „populație" (= ansamblul persoanelor care trăiesc pe teritoriul țării) : „poporație", „țară", „obștea", „totimea trupului compatrioților" ;

c) sensul de „neam" : „nație", „semințe".

Termenii „norod" și „popor" au un statut special dintr-un dublu punct de vedere : ei sînt de departe cei mai răspîndiți și sînt singurii care admit uneori două, alteori toate cele trei sensuri menționate.

IV

În cursul perioadei dintre 1821—1848 se conturează treptat tendința înlocuirii termenului „norod" prin cel de „popor" („popol"). În documentele emanate din cancelaria lui Tudor Vladimirescu, „norod" e încă prevalent : cuvîntul apare în memoriul intitulat *Cererile norodului românesc*, e înscris pe steagul cu care căpetenia pandurilor intra în București (Oțetea, 260), e menționat în numeroase acte, scrisori și proclamații : „norodul cel amărît și dosădit al acestei ticăloase țări..." (Aricescu, II, 50) ; „pre semne, D-ta pre norod, cu al căruia sînge s-a hrănit și s-a poleit tot neamul boie-

[19] Arthur Beyrer, *Die Bezeichnungen für „Volk" in Dimitrie Cantemirs Werk*, în *Beiträge zur Rumänischen Philologie*, hrsg. von Werner Bahner, Berlin, 1968, p. 69.

resc, îl socotești nimic...“ (Aricescu, II, 74—74) ; toți cei care „fie oricine, boier sau ostaș“, „se vor uni cu obștescul norod“ (Aricescu, II, 121) etc. Ionică Tăutu scrie un pamflet numit *Strigarea norodului Moldovei* și utilizează cuvîntul „norod“ în diverse contexte („Veniți, noroadelor, la sărbătoarea nației“ — Tăutu, 100). Termenul e frecvent și la Dinicu Golescu : „prăpădenia norodului“ (G, 46), „sleiesc sudoarea norodului“ (G, 50), „averea norodului (G, 147) etc.

S-ar părea că în jurul lui 1840 cărturarii încep să ezite între „norod“ și „popor“. În *Actul de unire și independență* al lui I. Cîmpineanu, din 1/13 noiembrie 1838, găsim ambele uzuri : se vorbește de „izbăvirea norodului (care) este cea dintîia lege“ dar și că „un nou trup dă legi politice publice și civile să va alcătui pentru popolu român slobod și independent“ (Bodea, 217—218).

Odată cu cea de-a doua generație pașoptistă, care coboară în arenă la 1840, expunîndu-și programul în *Dacia literară* și *Propășirea*, cuvîntul „popor“ se impune în chip decisiv. Bălcescu : „De privim poporul, îl vedem și pe dînsul corupt, degradat, trăind în ticăloșie...“ (B, 174) ; „Atunci în țară se manifestă una din acele mișcări energice care arăt junețea popoarelor...“ (B, 72) ; „Poporul din toate clasele ar cîștiga mult moralicește...“ (B, 77) ; „Norod“ apare mai rar, utilizat cînd e vorba de trecut : corpul de lefegii al lui Mihai Viteazul era alcătuit din ostași proveniți din diverse „noroade“ (B, 53) sau : românii pricepură că armata e o „avangardă a norodului“ (B, 49). Și la Kogălniceanu, „popor“ domină, deși apar și alte denumiri : istoria e „cartea de căpetenie a popoarelor“ dar și „glasul semințiilor“ ; istoricul constată că „toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decît biografia domnilor, nepomenind nimică de popor...“, dar își propune să deștepte prin „prelecțiile“ sale „un duh de unire mai de aproape între toate ramurile neamului românesc“. În publicistica revoluționară de la 1848 „norod“ e eliminat cu totul : „popor“-ul e suveran pe stradă și în vocabular.

Un caz deosebit de interesant, care ne dă cheia schimbării produse, e cel al lui Heliade Rădulescu. Faptul că el folosește curent forma „norod“ pînă la 1840 nu are de ce surprinde : era, cum am văzut, ipostaza „normală“, cea mai răspîndită în epocă. Heliade scria deci în 1832 : „Neamurile sînt niște întîmplări“. „S-a întîmplat un norod să lăcuiască un ținut de pămînt, să-și facă între dînșii o limbă...“ (H, II, 206) ; în 1836 : „Toată lumea știe că limba în simțul ce se tractează acum este mijlocul prin care un norod își arată prin sunete sau glasuri ideile și cugetările sale“ (H, II, 228). Curios e însă că termenul „norod“ e insistent atestat și în agresivul manifest programatic al italienismului, *Paralelism între limba ro-*

mână și italiană : „Învățătura norodului românesc nu este alta decît în meșteșugurile țărănești și în moralul Religiei“ (H, II, 246); „Dacia a fost lăcuită de noroade și mai înainte de descălicarea romanilor într-însa“ (H, II, 285) etc. Cuvîntul „popor“ apare și el, însă ceva mai rar, uneori alături de „norod“ (H, II, 278), în formulări simetrice, care par a demonstra că autorul îl utiliza ca sinonim voind să evite monotonia stilului. De-abia prin 1847, odată cu *Vocabular de vorbe străine în limba română*, care atestă formele „popor“ și „popol“, „norod“ e eliminat : Heliade întîrziase să se alinieze celorlalți pașoptiști deși devenise adeptul unui purism radical, probabil fiindcă, legat de limba cărților bisericești, nu-și putuse controla multă vreme reflexele scriiturii.

Biruința lui „popor“ asupra lui „norod“ pe parcursul perioadei 1821—1848 reflectă, pe de o parte, tendința de a privilegia termenii de origine romanică asupra celor de alte origini, pe de alta, intrarea în scenă a generației de la 1840, mai emancipată în limbaj decît cea care o precedase și mai atașată de valorile modernității, în contact direct cu marii reprezentanți ai romantismului social (Michelet, Lamennais, George Sand, Victor Hugo etc.) [20]. Evoluția e atît de rapidă și de drastică încît după 1848, cuvîntul „norod“ capătă o conotație de „vechime“, fiind perceput de tinerimea liberală într-un sens semipeiorativ. Așa, de pildă, opțiunea lui Odobescu pentru „norod“ în loc de „popor“ (ca și pentru alte dublete slave, ca „duh“ și „vreme“ în locul sinonimelor „spirit“ și „timp“) e criticată de G. Crețeanu într-o scrisoare din 1855, drept o tendință „reacționară“ : „Cînd cineva la 20 ani arată atîta *moderantism*, cînd arată atîta dispreț pentru cei ce, chiar de s-au rătăcit, au avut bune intenții și merită simpatiile noastre fiindcă azi suferă, la 40 ani nu mă voi mira deloc a-l vedea în cîmpul opus“ [21].

V

În ajunul și în timpul revoluției de la 1848 forma „popor“ e concurată de forma „popol“ („popul“). Uneori alternanța apare în scrierile aceluiași autor ori, ca în exemplul ce urmează, în aceeași

[20] S-ar putea ca la acreditarea lui „popor“ să fi contribuit și existența adjectivului „popular“, singur pe „teren“, de vreme ce „narodnic“ n-a fost niciodată folosit. Astfel, titlul articolului lui C. Negruzzi din primul număr al *Daciei literare* este *Cîntecele populare a Moldaviei*, deși în cuprins termenul „norod“ e utilizat de trei ori.

[21] Al. Odobescu, *Pagini regăsite*, ed. îngrijită de Geo Șerban, București, 1965, p. 172.

frază : „O nație fără istorie este un popul încă barbar, și vai de acel popor care și-a pierdut religia suvenirilor“ (B, 98).

Cuvîntul „popor“ e atestat încă în textele religioase ale secolului al XVI-lea, pe cîtă vreme „popol“ e o formă mai nouă, despre care Alexandru Niculescu scrie că n-ar fi „exclus“ „să fi ajuns în Muntenia prin cărturarii ardeleni sprijinitori ai revoluției sociale și naționale a lui Tudor“ [22]. Petre V. Haneș o semnalează incidental la Iancu Văcărescu [23], dar rolul cărturarilor ardeleni în răspîndirea ei pare în afară de discuție : am găsit-o la August Treboniu Laurian (sub forma contrasă „poplu“) [24] și la Florian Aaron [25]. După 1840, forma „popul“ (sau „popol“) cîștigă teren, îndeosebi prin Bolliac, fără a fi clar dacă e vorba de un sinonim latinizat al cuvîntului „popor“ ori de o variantă de sens. Deși e greu de tranșat, am impresia că cea de-a doua alternativă e mai probabilă. Cred că în această direcție pledează schimbarea survenită în titulatura uneia dintre principalele gazete revoluționare : începînd cu numărul 15, din 2 august, ziarul *Poporul suveran* devine *Popolul suveran ;* lozinca de pe frontispiciu : „libertate, egalitate, fraternitate“ e înlocuită cu *Vox populi, vox Dei ; ca* redactor responsabil e anunțat N. Bălcescu iar în comitetul de redacție sînt numiți C. Bolliac, Gr. Alexandrescu, D. Bolintineanu, P. Teulescu, A. Zanne. [26] Faptul că preluarea controlului gazetei de către gruparea cea mai avansată a revoluției, aflată sub influența lui Bălcescu, coincide cu trecerea de la „popor“ la „popol“, sugerează o conotație cu accent „politic“ în cazul primului termen („neam“) și „social“ în cazul celui din urmă (marea masă a națiunii). Acesteia pare să i se adauge o altă distincție : „popol“ servește ca o denominație de uz autohton, pe cînd „popor“ pare să se aplice mai ales celorlalte neamuri. Astfel, explicînd într-un articol din *Poporul suveran* de ce românii au respins Regulamentul Organic, unul dintre redactorii foii condamnă „minoritatea“ care-și „întemeiase pe el tiranicele-i apăsări, spre cea de veci împilare a mulțimii *popolului*

[22] Alexandru Niculescu, *„Popor“ — o problemă de limbă a culturii*, în *România literară*, din 1 martie 1979.

[23] Petru V. Haneș, *Dezvoltarea limbii literare române în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, ed. a II-a, București, 1926, p. 36.

[24] *Ibidem*, p. 77.

[25] *George Barit și contemporanii săi*, ed. Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș, vol. I, București, 1973, p. 13. (În aceeași scrisoare din 1838 apare și „norod“).

[26] Asupra semnificației reorganizării *Poporului suveran* vezi studiul nostru : *O voce autentică a revoluției : „Poporul suveran“*, în *Oamenii începutului de drum*, București, 1975, p. 173—174.

Scanned with OKEN Scanner

român". Însă națiia eliberată ar avea interesul să intre „în sistema generală a *popoarelor* constituționale din centrul Europei". În altă parte, e evocată izbînda asupra tiraniei repurtată de „adevăratul popol" dar se vorbește de „popoarele legate de Înalta Poartă" (*P.S.*, nr. 23, 30.VIII). Nuanța care apare în exemplele citate nu s-a putut consolida din cauza treptatei căderi în desuetudine a formei „popol", după 1848. Faptul că înfrîngerea revoluției antrenează dezafectarea de forma „popol" (pe care Heliade va continua totuși s-o cultive !), pare să confirme că locutorii îi atribuiau un caracter mai radical [27].

VI

Evoluția semantică a termenului „popor" e foarte instructivă : conceptul — cum e și de așteptat — își modulează sensurile în funcție de vicisitudinile referentului. Intrarea în scenă a maselor, la 1821, sub conducerea lui Tudor Vladimirescu, determină o revalorizare a cuvîntului în direcția eliminării conotațiilor peiorative. Tocmai fiindcă este „talpa țării", fiindcă reprezintă mulțimea celor care muncesc și suferă agresiunea privilegiaților, poporul constituie partea cea mai importantă a națiunii : „Acei puțini care cu nedreptăți se slujesc de patrie, nu pot fi patria, iar glotișul tot ce prin silnicie se află supuși la cei puțini, aceia și firește și pravilnicește sînt patria și orice putere care se oblăduiește cu pravili și dreptate așa îi poate numi" (Vîrtosu, 211). Redefinirea democratică a locului ocupat de popor în viața țării, e subliniată de invocarea „adunării poporului" ca sursă a legitimității revoluționare. Așa, de pildă, boierilor care-i cereau să se lase de faptele sale „aducătoare de sminteală liniștei locuitorilor", Tudor le răspundea că nu s-a ridicat de bunăvoie, ci din îndemnul celor mulți, că „adunarea norodului" l-a silit a fi „chivernisitor pentru binele și folosul tuturora" (Oțetea, 160). În fine, smulgerea din letargie a maselor anonime, care-și revendică drepturile și încearcă a le impune clasei dominante, atribuie conceptului un sens militant, dinamic, totalmente opus celui pe care-l avea la luminiștii secolului al XVIII-lea, dornici de reforme, dar săvîrșite de sus în jos. Poporul nu mai e „norodul cel amărît și dosădit al acestei ticăloase țări", o masă informă și resemnată, incapabilă să întreprindă ceva spre a-și ame-

[27] Totuși supraviețuiește adjectivul „popular" și nu „poporal", cum își intitula Alecsandri prima culegere folclorică din 1852 : *Poezii poporale*. Volumul al doilea, apărut în 1853, se numește însă *Poezii populare*.

liora situația, ci o națiune trezită la conștiința de sine, promotor efectiv al mișcării istorice.

Un memoriu anonim, intitulat *Cugetul adevăratului român către frații săi români*, din 1822, pledează în favoarea unirii tuturor compatrioților, constatînd că „oricare român în starea lui, și chiar neînvățat fiind, [e] deopotrivă cu un european în judecată, și mai bun decît oricare din europi la curățenia inimii" (Vîrtosu, 200). Același document pune chestiunea consensului popular într-un spirit care depășește reticențele liberalismului luminist : „Părerea încît este mai obștească într-atît este mai de temei, și cînd fără vicleșug obștea unui neam, prin sfat și chibzuire, ajunge să aibă o părere, aceea nu poate fi rea niciodată" (*Ibidem*, 199). De notat că prin „obștescul duh" autorul înțelege „duhul celor mai mulți din români".

Din păcate, înfrîngerea revoluției și restabilirea puterii nobiliare fac ca ideile acestea, de coloratură radicală, care pun pe tapet, probabil în mod spontan, teme ale democratismului iacobin, să iasă din circulația publică, intrînd într-o semi-clandestinitate. Luminismul își va recăpăta întîietatea, cel puțin pînă la 1840 ; pledoaria lui în favoarea îmbunătățirii situației claselor defavorizate prin cultură și moralizare va reduce din nou rolul poporului din „subiect" în acela de „obiect" al istoriei.

VII

Reinterpretarea în sens progresist a conceptului „popor" se produce către 1840, concomitent cu ascuțirea luptei politice împotriva regimului regulamentar și ivirea celui de-al doilea val pașoptist, a generației lui Kogălniceanu, Bălcescu, Alecsandri ș.c.l., educată în spiritul naționalismului democratic, romantismului social și militantismului civic. Pentru ea, identificarea de origine mai veche a termenului „popor" cu cel de „clase de jos", de „categorii năpăstuite" capătă un sens polemic : poporul are toate îndatoririle dar nici un drept ; el trăiește în mizerie și întuneric deși constituie suportul existenței naționale și exponentul autentic al specificității românești. Dorința de a repara această injustiție flagrantă, care ipoteca prezentul și arunca o umbră sinistră asupra viitorului, sensibilizează imaginația poeților și animă elanurile studioase ale cărturarilor.

Fără îndoială, ideea de „popor" devine în deceniul al cincilea una dintre polaritățile gîndirii pașoptiste. Kogălniceanu și Bălcescu

Scanned with OKEN Scanner

o așază la temelia noii istoriografii. „Istoria nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate — afirmă cel din urmă — dar să ne arate poporul român cu instituțiile, ideile, sintimentele și obiceiurile lui în deosebite veacuri“ (B, 95). Kogălniceanu formulează similar : „Pînă acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decît biografia domnilor, nepomenind nimică de popor, izvorul a tuturor mișcărilor și isprăvilor și fără care stăpînitorii n-ar fi nimică“ (K, 394). Barițiu, Negruzzi, urmați îndată de Bolliac, Alecsandri și mulți alții atrag atenția asupra producțiilor folclorice, care reflectă fizionomia caracteristică a națiunii și oferă modelul unei culturi organice, de o incomparabilă bogăție și frumusețe. Poeții cîntă poporul sub prisma bravurii ostășești, dovedită în marile bătălii ale trecutului, ori îi idealizează portretul într-o încercare de a spulbera prejudecățile depreciative ale boierimii ori, în fine, îi înfățișează situația deplorabilă, abuzînd uneori de efecte retorice, spre a deștepta compasiuna și a urgenta trecerea la o operă de redresare.

Prin toate imaginile acestea ale noțiunii de „popor“ străbate o ideologie pe care am putea-o numi „populistă“ : ea combină realismul cu idealizarea, experiența de viață a unei intelectualități culpabilizate de originea ei nobiliară cu lecția marilor tribuni romantici ai drepturilor celor oropsiți (Lamennais, Michelet, George Sand, Victor Hugo etc.). Se înțelege că nu e vorba de un sistem uniform de reprezentări, de o ideologie coerentă : sub semnul generic al iubirii pentru masele pînă ieri disprețuite, al evaluării superlative a rolului, importanței și capacităților lor, se fac simțite divergențe de opinii cu privire la accentul principal în lupta de eliberare ori cu privire la însuși statutul conceptului de „popor“ (interpretat în mod pragmatic de unii, mitic de alții etc.).

Pentru democrații avansați e astfel prevalentă latura socială (necesitatea suprimării antagonismelor de clasă spre a instaura unitatea națiunii) ; spiritele mai conservatoare subliniază îndeosebi latura politică (apartenența la comunitatea etnică, trecînd cu vederea perspectiva revoluționară). Există și moderați, cărora exaltarea ideii de „popor“ le pare demagogică. În acest sens, e de mare interes fragmentul următor, tradus de Heliade în 1838 dintr-o gazetă franțuzească nenumită : „Norodul ! În două chipuri se înțelege această zicere : unii o rostesc cu dispreț și alții cu obrăznicie. La unii norodul este un fel de dobitoc nedomerit și ticălos, la alții, o putere augustă și vrednică de temut. Unii zic că norodul este făcut pentru lacrămi și suferințe și alții din norod își închipuiesc

Scanned with OKEN Scanner

un obiect de închinare. Sărmanul Norod !... Nu iubesc pe acela ce împilează norodul și iubesc ceva și mai puțin pe aceia ce îl amăgesc, spre interesul lor, cu vorbe mari" (C.r. 1838, 53).

Moderat este și Bariţiu, cu toate că (sau, poate, fiindcă...), la un moment dat, în dorința de a da o definiție, va apela la autoritatea lui Michelet : „Cine nu știe ce se înțelege prin cuvîntul popor să citească pe Michelet. Poporul nu este o clasă pe deasupra, ci gloata" (O.l., 5 aprilie 1847). Însă în 1844, Bariţiu asimilează termenul „popor" cu cel de „nație" ; el vorbește astfel de „domnitorul, aristocratul, preotul, ostașul, plugariul, meseriașul, bărbatul, femeia, bătrînul, junele, pruncul, toți naționali, toți frați vorbitori ai unei limbi păstrate de străbuni și veacuri, toți fii ai unui popor păzitor de legile morale, înflăcărat de libertatea patriei, iubitor al semenului său, suferitor al străinului pînă unde suferă independența națională" (F.p.m., 1844, 399). Fraternitatea între fiii aceleiași națiuni nu înseamnă însă — subliniază Bariţiu — ștergerea distincțiilor de rang, avere și proprietate. „Varietatea puterilor sufletești și trupești, averea sau lipsa mai mare sau mai mică sau și totală a mijloacelor de cultură, și chiar acea împregiurare că omul are voie slobodă, acestea toate produc de sine-și nepotrivire între oameni. Așadar nu egalitate politică, ci numai egalitate civilă, adecă dreptul pentru toate plasele de patrioți de a fi supt aceleași legi civile se poate cere cu toată dreptatea în staturi" (F.p.m., 1844, 49).

În ochii lui Bariţiu aristocrația, pe care publiciștii radicali, în frunte cu Bălcescu, o țintuiau la stîlpul infamiei, constituie o treaptă socială indispensabilă : „popoarele n-au putut fi fără aristocrație, fără nobilime și pentru aceea s-au și format și s-au statornicit aristocrația". Nobilimea e cea care a asigurat dăinuirea țărilor române, prin viforul vremurilor, tot ei i se datorează „instituțiile ce mai avem bune". Cît îi privește pe cei de jos, ei nu au capacitatea de a lua parte la opera de guvernare (nici dacă aparțin micii burghezii urbane, cu atît mai mult dacă e vorba de masele inculte și inerte de la sate) ; de aceea, pe indivizii care ajung prin „isteține" și „cîștigatele științe", nu prin mijloace „mișeloase", în fruntea treburilor publice „lasă-i să stea și să ostenească ei acolo, unde pe cizmariul și pe negustorașul care de la treaba sa încolo nu mai cunoaște lume l-ai pune în deșert și numai spre mare primejduire a binelui public ; acestora încă, adecă poporului, lasă-i dreptul ce-l are prea firesc, de a-și da părerea slobod asupra celor ce i-au pus ca să administreze dreptatea și să păzească binele comun" (*Ibidem*, 49).

Scanned with OKEN Scanner

O anumită ambiguitate se manifestă către mijlocul deceniului al cincilea chiar la cei mai avansați : poporul e sublim și totuși nedesăvîrșit, posedă instinctul binelui și totuși o poate lesne coti pe calea răului ; spre a nu greși, trebuie condus, dar o mare răspundere apasă asupra celor chemați să-l lumineze. Foarte caracteristic din punctul acesta de vedere e un articol al lui Bolliac din 1844, intitulat *Popolul*, cu un moto din Lamennais : *Le peuple c'est le genre humain*, în care democratismul e colorat de puternice reziduuri luministe. Ce e „popolul" ? — se întreabă autorul. „Zicînd popul personificăm o nație, o idealizăm și facem dintr-însa o singură ființă multiplă, înțelegătoare, cu toate patimile proprii ale unui individ... Sîntem totdeauna cu numele ei în gură, ne ocupăm de dînsa dar nu ne silim a o studia sau nu căutăm mijloacele cele adevărate spre a o putea studia. Ca să poți studia astă ființă, va s-o poți înțălege ; ca s-o înțălegi ar trebui să ai atîtea auzuri cîte guri are ea ; atîtea guri cîte auzuri are ea. Organizeaz-o dar, lumineaz-o și comunică cu dînsa de-a dreptul prin publicitate, prin tiparul periodic". Poporul e asemenea unui copil mare, cu resurse generoase dar pasive, pe care le pot exploata atît prietenii cît și inamicii libertății. E oare greu să-i călăuzești pașii către deplina înflorire a personalității sale ? Ca progresist, Bolliac îi combate energic pe sceptici : „Este anevoie să conduci un popul cînd voiești să-l conduci pe întuneric sau pe un crepuscul îndoios, cînd îl nesocotești sau voiești a-l amăgi : spiritul său este mult, rația sa direaptă și tactul său infinit ; el seamănă cu un copil mare din natura sa, ale căruia facultăți intelectuale cer întregire și dezvoltare. Fă să lumineze rația înaintea lui, armează-te cu dreptatea, propune-i idei sănătoase și înaintează cu pași statornici. Adevărul și firmitatea magnetizează populii și îi conduc fără murmur". Dacă însă interesele îi sînt nesocotite, demnitatea călcată în picioare, dacă, într-un cuvînt, întreprinderea de a educa poporul nu e corect orientată, atunci rezultatele pot fi dezastruoase. Bolliac agită, atît cît i-o permiteau limitele impuse libertății cuvîntului la 1844, în Transilvania, sperietoarea revoluției. Poporul nu trebuie „contrariat niciodată în plăcerile sale ; regulează-le însă, le organizează și le moralizează. Respectează și încurajează onoarea lui căci nu este nimic mai anevoie de cîrmuit decît un popul fără simtimente de onoare. Nu umili niciodată demnitatea lui căci nu este nimic mai primejdios decît o onoare răpită". Masele trebuie să capete satisfacție cînd revendică în mod „cuviincios" ; altminteri riscul e mare ca un „popul liniștit" să se transforme într-o „mulțime vijelioasă" (F.p.m., 1844, 204—207).

Scanned with OKEN Scanner

Contradicția care traversează gîndirea pașoptiștilor radicali, între viziunea realistă și cea idealizată a poporului, între sensul de „plebs“ și cel de „populus“, pare să se accentueze pe măsura creșterii tensiunilor sociale și a apropierii exploziei de la 1848. Impunîndu-le sarcina de a urca pe baricade și a se pune în fruntea maselor, revoluția îi îmbrîncea pe poeți în mod inevitabil din spațiul visării și al iluziilor, în spațiul pragmatic, al istoriei veritabile. Un salt, fără îndoială, primejdios. Contactul cu realitatea trivială, cu poporul cufundat în mizerie și ticăloșie, lipsit de nimbul mitic pe care i-l atribuiseră Rousseau, Herder, Ossian și atîția alții, pînă la cel din urmă și cel mai influent dintre toți, Michelet, putea conduce și a și condus pe mulți la descurajare.

O expresie dramatică a acestei stări de spirit o găsim în memorabila *Cuvîntare* ținută de Bălcescu la 1 ianuarie 1847 în fața Societății studenților români din Paris. Autorul *Puterii armate* zugrăvește aci un tablou crud, fără menajamente și podoabe, al societății românești, inclusiv al poporului, care nu e doar redus la sărăcie și mizerie, ci e și corupt, degradat, lipsit în aparență de orice gir transcendent. „De vom privi clasele de sus ale societății — spune Bălcescu — boierii mari sau mici, carii singuri reprezentează puterea țării, îi vom vedea ambițioși, egoiști, despoți către cei mai mici, vînduți sau gata să se vîndă la oricine va voi să-i cumpere... De privim poporul, îl vedem și pe dînsul corupt, degradat, trăind în ticăloșie și în lacrimi, deprins de o vreme îndelungată a suferi jugul asupririi în tăcere... Astfel privit acest tablou seamănă descurăjătoriu. În putere, în clasele de sus, ca și în popor, nimic nu se vede care să ne mîngîie, nimic care să ne arate dignitatea omenirii“ (B, 174). Desigur scopul lui Bălcescu era mobilizator : călăuzit de o etică a jertfirii de sine și a ideii de „misie“, el credea, și nu fără dreptate, că inimile generoase sînt răscolite și mai dispuse să se arunce în luptă cînd li se arată dificultățile ce presară drumul spre țel decît atunci cînd sînt hrănite cu speranțe și făgăduieli ușuratice. Dincolo de convențiile persuasiunii e sigur însă că momentul de impas politic al anilor 1846—1847, cînd puterea absolutistă părea mai trainică decît oricînd în Țările Române, trebuie să-și fi avut influența sa. Elaborarea unei strategii realiste a luptei de eliberare necesita o analiză lucidă a situației, contracarînd tendința de depășire imaginară a contradicțiilor, atît de familiară lirismului romantic. Nu e poate întîmplător că aceeași pendulare între popor ca „gloată“ și popor ca „națiune“

Scanned with OKEN Scanner

între obiectul pasiv al asupririi de clasă și subiectul transcendent al istoriei se străvede și în *Le Peuple* de Michelet [28], carte apărută în 1846 și îndelung meditată de pașoptiști. [29]

VIII

Momentul de maximă reverberație a ideii de „popor" coincide — cum ne și putem aștepta — cu revoluția de la 1848, îndeosebi cu cea din Țara Românească, unde participarea directă a maselor la evenimente, de la declanșarea pînă la înăbușirea mișcării, se manifestă într-un mod impresionant (să ne amintim de marile adunări convocate pe cîmpia Filaretului, de rolul determinant al populației bucureștene în dejucarea comploturilor contrarevoluționare, de ceremonia arderii Regulamentului Organic, de efervescența stîrnită la sate prin acțiunea comisarilor de propagandă etc.). La 1848, cuvîntul „popor" se află pe buzele tuturora, înscriindu-se printre cele mai frecvente și importante vocabule. Intensificarea folosirii cuvîntului nu se traduce prin emergența unor sensuri noi, ci prin afirmarea și exacerbarea celor vechi, mai ales poate printr-o investiție afectivă, prin transformarea termenului într-o valoare-simbol, într-un soi de „totem" al frazeologiei revoluționare.

Desigur, nu toți îl gîndesc la fel dar a opera distincții nete între diversele categorii de locutori e extrem de anevoios, dacă nu imposibil. Și anume pentru motivul simplu că în cele trei luni de entuziasm și fervoare ale guvernării provizorii vocabularul democratic își pierde calitatea definitorie de grup, devenind apanajul tuturora. Radicalii și moderații îi cîntă deopotrivă osanale poporului ; tîrîți de curent retrograzii fac uneori la fel, după principiul binecunoscut că de obicei „dreapta" nu-și dezvăluie onest identitatea politică, ci se travestește în frazeologia „stîngii".

Examenul documentelor și publicațiilor anului 1848 permite degajarea cîtorva ipostaze particulare ale ideii de „popor". Nu e vorba — am mai spus-o — de noi sensuri, dar lărgirea și nuanțarea cadrului conceptual e evidentă. Dincolo de supralicitarea

[28] V. în acest sens, *Michelet cent ans après*, études et témoignages recueillis par Paul Viallaneix, Presse Universitaire de Grenôble, 1975, p. 32—36.

[29] Despre influența lui *Le Peuple* asupra pașoptiștilor : Ion Breazu, *Michelet și românii. Studiu de literatură comparată*, în *Studii de literatura română și comparată*, ed. îngrijită de M. Curticeanu, vol. II, Cluj, 1973, p. 59, 69, 73—74 etc.

verbală, se face simțit efortul de a cuprinde principalele probleme ale destinului românesc în lumina unei viziuni de ansamblu. Regîndindu-și poziția față de popor și reexaminîndu-i rolul în condițiile unei revoluții democratice biruitoare, pașoptiștii își cristalizează de fapt ideologia sub aspectul ei cel mai avansat.

Nu voi stărui asupra polisemiei „popor" = „gloată" / „nație", foarte răspîndită, delimitînd, ca și în perioada precedentă, cîmpul variantelor conceptuale. Caracteristic momentului de efervescență militantă și radicalizare a spiritelor e că aceiași autori, și (uneori) în aceleași texte, folosesc ambele sensuri, ceea ce cred că se explică prin dorința de a sublinia unitatea laturii sociale și naționale a ideologiei revoluționare. Un exemplu foarte grăitor în această direcție îl constituie marele discurs al lui Bărnuțiu din catedrala Blajului de la 2 (14) mai 1848, unde cuvîntul „popor" — veritabil laitmotiv al oratorului, care vrea parcă să-i exploateze resursele emotive spre a-și sensibiliza auditoriul — pare să medieze sinonimia „gloată"-„națiune". Astfel, Bărnuțiu declară, pe de o parte, că „libertatea fiecărei națiuni nu poate fi decît naționale și că libertatea fără de națiunalitate nu se poate înțelege nece la un popor de pre pămînt" (S. Br., 373), iar, pe de altă parte, că Tripartitul lui Verböczy „pe popor îl împarte în *noveri și rustici*, noverilor le dă derepturi și potere nemărginită preste popor, fără de nici o datorie către acesta, iară datoriile le încarcă toate în spinarea poporului" (*Ibidem*, 338). „Noverii" sînt aristocrații maghiari, clerici sau laici : „Episcopii și prelații ungurești șed în Dietă împreună cu aristocrații, depun legi asupra poporului, țin județe domnești, ca ceilalți aristocrați, și cu dereapta dau binecuvîntare poporului, iară cu stînga îl bat ca domni pămîntești" (*Ibidem*, 340). De aceea „națiunea română scutură jugul constituțiunii ungurești, care, de una parte, îi nemicea națiunalitatea, de alta, călca în picioare libertatea poporului" (*Ibidem*, 394). Datorită condițiilor specifice Transilvaniei, unde nu exista o clasă nobiliară românească în sensul deplin al cuvîntului, iar unirea „surtucelor" și a „sumanelor" (care-l umpluse de uimire pe Alecu Russo) întîmpina mai puține piedici decît în Principate, e probabil că asimilarea „națiunii" cu masa poporului, cu țărănimea, intra în „orizontul de așteptare" al publicului lui Bărnuțiu.

Și în Țara Românească termenul „popor" vehiculează în timpul revoluției aceeași ambiguitate. În plus, apar însă aci niște accente și conotații, care merită să fie puse în evidență. Spre a fixa ideile, voi concentra observațiile în următoarele patru puncte :

Scanned with OKEN Scanner

a) „*Popolul este Hristul națiilor*". Formula apare într-un articol din *Pruncul român*, datorat probabil lui C. A. Rosetti ; „Popolul este Hristul națiilor, care de la începutul societăților se urcă cu sudoare pe Golgota tristei sale experiințe, sub crucea muncii lui". Dar va fi oare el etern crucificat ? „Mulți oameni ce au interes să fie așa, oameni demoralizați și frămîntați în sclavie, răspund : da ! Noi răspundem cu toți oamenii cu inimă și speranță : nu ! nu va mai fi astfel, căci Hristul națiilor a băut pînă în fund paharul amărăciunilor și umiliațiilor sale... jertfa s-a isprăvit ; momentul mîntuirii a sosit... Poporul va învia" (Pr. r., 1848, 35).

Imaginea christică a poporului, des utilizată de publiciștii francezi ai epocii, între alții de Lamennais și Esquiros, cel dintîi bine cunoscut la noi, sugerează condiția socială cea mai precară, cea mai defavorizată [30]. Poporul este „proletarul", așadar, dînd termenului conținutul pe care i-l impunea realitatea românească, țăranul lipsit de pămînt ori „muncitorul" — cum tradusese Bolliac într-o poezie din *Propășirea* (nr. 15, 13 IV 1844).

Caracteristică în acest sens este sublinierea dintr-un text semioficios (un răspuns la circulara de dezavuare a revoluției muntene de către cabinetul din St. Petersburg) că țărănimea reprezintă „adevăratul popol" : „Cea mai mare izbîndă a venit asupra sistemei (tiraniei) drept din partea populației de la țară, din partea adevăratului popol" (P.S., 1848, 23, 30.VIII). De ce „adevărat" ? Desigur fiindcă era vorba de marea majoritate a națiunii ; calificativul include însă probabil și o conotație de exemplaritate etnică, poate și etică ; în această lumină, jalnica stare materială și morală a țărănimii devenea cu atît mai scandaloasă ; e și motivul

[30] Articolul lui Rosetti — scrie D. Popovici — „frămîntă aceeași pastă din care sînt făcute operele în ton social-evanghelic ale lui Heliade" (*Santa Cetate, Între utopie și poezie,* București, 1935, p. 57). Identificarea „Christ-popolul" e în adevăr preluată de Heliade, dar *după* înfrîngerea revoluției. Ea apare într-o scrisoare către români, trimisă din Paris, la 15 august 1850, sub forma „Christ-Nația" (*Epistole și acte ale oamenilor mișcării române din 1848,* Paris, 1851, p. 9—11). Deplin explicitată, adusă la maximă reverberație simbolică, o întîlnim în *Santa Cetate* unde primele versuri (în terța rima dantescă !) sună astfel : „Christ-popolul, lumina și puterea / Erînd, sudînd, străin într-ale sale / Producînd singur viața și averea / Nici selb' aflînd, nici munte, nici vale / Unde-or căminul, or capul a pune..." (*Descrierea Europei după tractatului din Paris* [1856], p. 55). O deosebire există totuși : la Heliade nu poporul e îndumnezeit prin suferință, ci Dumnezeu e umanizat prin îndurarea martiriului alături de cei mulți, umiliți și goi. „Departe de noi Dumnezeu ce n-a condescindut pînă a deveni paria, — anatema însuși — declară autorul *Biblicelor* — spre a cunoaște în carne și oase pînă unde a fost ajuns omenirea. Christ este Dumnezeul oamenilor liberi" (*Ibidem,* p. 95).

Scanned with OKEN Scanner

pentru care demascarea oprimării ei e dramatizată în coloanele gazetelor și în dezbaterile Comisiei de proprietate. Iată un exemplu, spicuit aproape la întîmplare : „Săteanul care ne hrănește pe toți, săteanul care ne înavuțește pe toți, săteanul care poartă toate cheltuielile obștești ale statului, neîncetat a fost uitat azi de un drept ce-l avea, mîine de un bun ce-l agonisise, personalitatea lui călcată în picioare, munca lui jefuită, capitalul lui atins, proprietatea lui întustată“ (I. Ionescu de la Brad, P.S., 1848, 16, 6.VIII).

b) „*Glasul popolului, glasul lui Dumnezeu*“. Lozinca afișată pe frontispiciul *Poporului suveran* începînd cu nr. 15, de cînd N. Bălcescu e anunțat redactor responsabil, postulează existența unui instinct infailibil al maselor, datorită căruia acestea ar avea posibilitatea accesului direct la adevăr, acces refuzat sau, în orice caz, mijlocit cărturărimii pe căi complicate. În același sens, trebuie interpretat apelul lui Simion Bărnuțiu din marele discurs de la Blaj (2/14 mai 1848) : „Țineți cu poporul toți, ca să nu rătăciți, pentru că poporul nu se abate de la natură, nici nu-l trag străinii așa ușor în partea lor, cum îi trag pe unii din celelalte clase, cari urlă împreună cu lupii și sfîșie pe popor dimpreună cu aceștia“ (S. Br., 402). Această exaltare a omului simplu, apropiat de natură, care nu posedă instrumentația rațiunii, aflîndu-se încă — după Vico — în „vîrsta eroică“ a modului de gîndire „poetic“, explică entuziasmul romantic pentru epopeile primitive și, în genere, pentru creația folclorică.

Afirmată cu mai multă ori mai puțină reticență de pe la 1840 înainte de Bălcescu, Bolliac și alții, ideea capătă la 1848, într-o conjunctură tulbure, plină de amenințări pentru soarta revoluției, un caracter politic ascuțit. Înlocuind lozinca „Libertate, egalitate, fraternitate“ prin *Vox populi, vox Dei*, revoluționarii grupați în jurul *Poporului suveran* simțeau probabil nevoia să dea crezului lor democratic un conținut manifest, radical, mai puțin grevat de echivocuri „burgheze“. Dacă glasul poporului e glasul lui Dumnezeu atunci sarcina cărturarului nu se mărginește la apropierea de mase, la cunoașterea păsurilor și îmbunătățirea condițiilor lor de viață, ci presupune identificarea cu spiritul lor, rostirea adevărului pe care ele îl dețin dar nu-l pot exprima. Cum se explică înrîurirea magnetică exercitată asupra poporului de anumiți oameni de seamă ? — se întreba Michelet în *Le Peuple*. „Toată lumea e uimită văzînd cum mulțimile inerte vibrează la cel mai neînsemnat cuvînt al său. De ce să ne mirăm ? Vocea pe care o auzim e a poporului ; mut în sinea sa, el vorbește prin acel om

Scanned with OKEN Scanner

și Dumnezeu odată cu dînsul. E cu adevărat cazul să spunem *Vox populi, vox Dei*".[31]

c) *Poporul suveran.* Potrivit cu contextul politic intern și internațional al revoluției muntene, expresia „popor suveran" semnifică, pe de o parte, că izvorul puterii se află în popor, că revoluționarii nu fac decît să acționeze în numele său, pe de altă parte, că „poporul" echivalează cu totalitatea națiunii, că include deopotrivă boierimea și plebea. „Popolul suveran — se explică într-un articol din care am mai citat — va să zică un popol ce are dreptul a-și alege Domnul. Noi ziserăm că însuși Regulamentul a cunoscut acest princip. Ce va să zică cuvintele «boierii și cu obștească voință a locuitorilor țării» ; va să zică că popolul nostru este, precum a fost totdeauna, un popol suveran. Domnul deci are a fi ales în țara aceea cu voia tutulor românilor, fără osebire" (*Anul*, III, 769). Interpretarea dată stipulațiilor Regulamentului Organic e desigur discutabilă dar ceea ce ne interesează e doar să subliniem sensul democratic atribuit conceptului de „suveranitate". Iată un alt exemplu în care corpul politic, așadar ansamblul cetățenilor, e extins în felul cel mai explicit la totalitatea locuitorilor. „Popolul român — scrie Ioan Pașu, alias Popovici, într-o broșură intitulată : *O scurtă cuvîntare spre deslușirea tinerei Constituții a României în înțelesul popular țesută* — și-a ridicat capul, și-a dat niște drepturi care nu fac deosebire între boier, între sătean, între meseriaș, între preot, între negutător, între soldat, student și între Domn : ele pe toți îi privesc de fiii patriei. Și precum o mamă adevărată pe toți fiii ei îi strînge la pieptul său cel duios, fără să facă vreo deosebire între dînșii la împărțirea dragostei, la împărțirea hranei și a averilor, așa și scumpa noastră patrie, mama noastră a tutulor, putem zice, nu mai face deosebire între noi..." (*Anul*, II, 212). Dar însăși *Proclamația de la Islaz* promisese ștergerea privilegiilor și fraternizarea tuturor păturilor populației : „De azi înainte o masă avem cu toții, un ospăț de frăție ni se întinde, aceleași drepturi vom avea cu toții" (*Anul*... I, 499). Pentru a instaura „ospățul de frăție" trebuiau ridicate clasele pînă ieri năpăstuite fără a scădea însă drepturile celorlalte : „Înaintea lui iunie tot românul care nu avea vreo boierie era subjugat, n-avea nici un drept ; dorobanțul îl lua, îl arunca în închisoare, îl bătea, și el, biet, nu avea cui să se jeluiască, căci toate ușile dreptății îi erau închise. Românul avea numai datorii... Starea cea mai ticăloasă,

[31] Jules Michelet, *Le Peuple*, ed. P. Viallaneix, Flammarion, 1974, p. 186.

cea mai umilitoare era de a fi român. Legea nu-l apăra, căci legile erau făcute de boieri și în favorul boierilor... Astăzi s-au schimbat acestea ; astăzi numele de român este numele cel mai frumos, astăzi titlul de cetățean este titlul cel mai glorios ; astăzi drepturile sînt deopotrivă pentru toți, astăzi nu se mai află clasă privilegiată, astăzi nimeni nu mai este apăsat ; toți românii sînt cetățeni și fiecare cetățean poate ocupa postul cel mai eminent al statului" (*Anul*... IV, 304—305). Mai mult, în marea ei generozitate, revoluția nu se voia răzbunătoare, nu asmuțea o clasă împotriva alteia, nu urmărea revanșa asupriților de odinioară împotriva foștilor lor asupritori, ea apela chiar la dușmanii înveterați ai Constituției, deschizîndu-le brațele : „Îndreptați-vă frați rătăciți ! părăsiți calea păcatului, calea peirii ! — scria, exaltat ca de obicei, C. A. Rosetti — veniți, uniți-vă cu noi... Inimile noastre nu cunosc ura ; fie uitate toate cele trecute ; veniți să ne dăm sărutarea de frate ! Nu credeți că ne temem și pentru asta vă cerem unire ; o !, nu ! românul nu știe ce e frica, căci cu el este Dumnezeu ; cauza noastră a triumfat și va triumfa totdeauna, fiindcă e dreaptă și sfîntă..." (*Anul*... IV, 305).

Vocabularul „reconcilierii", utilizat de toată lumea și cu atît mai insistent cu cît creșterea pericolului unei intervenții străine punea pe primul plan salvgardarea prin orice mijloace a coeziunii interne, suferea de o ambiguitate funciară : clauza de stil a „frăției", intrată în ritualul declamației revoluționare, acoperea atît tendința moderaților de a limita procesul democratic prin votul cenzitar și tergiversarea aplicării art. 13 al Proclamației (vizînd abolirea clăcii și împroprietărirea țăranilor), cît și tendința radicalilor de a accelera înfăptuirea reformei agrare și a obține sprijinul activ al maselor largi. Încă o dată trebuie subliniată maleabilitatea lexicului socio-politic în momentele de criză revoluționară : simpla analiză izolată a unor vocabule nu poate delimina identitatea grupărilor politice care-și dispută întîietatea.

d) *Popol... de opt milioane*. O caracteristică importantă a conceptului de „popor" la 1848 e că transformă conștiința unității naționale într-un argument politic. Atît *Proclamația de la Islaz*, cît și *Dorințele partidei naționale* vorbesc de cele 8 milioane de români. Kogălniceanu, debarasat de preocupările tactice ale autorilor programului revoluționar muntean, siliți să lase de o parte chestia Unirii ca să nu dea apă la moară reacțiunii internaționale, ridică nemijlocit problema contopirii Moldovei cu Țara Românească — „cheia boltei, fără care s-ar prăbuși tot edificiul național". La fel,

Scanned with OKEN Scanner

Poporul suveran încearcă să demonstreze că „înființarea unui singur Principat al Moldovei și Valahiei nu poate da nici o umbră de pericol pentru securitatea nimănui“ (*Anul...* III, 772). Dar dincolo de prima etapă a Unirii, revoluționarii o întrezăresc pe cea de-a doua, deocamdată îndepărtată și, aparent, fără sorți de izbîndă : „noi nu mai punem înainte decît dreptățile noastre, nu ne mai rezemăm decît în puterea sfinteniei dreptului nostru, ca popol nesubjugat, popol care..., reprezentează o individualitate națională proprie la opt milioane și mai bine de suflete, grămădite aci împrejurul Principatelor Țării Românești și al Moldovei“ (*Anul...* III, 762—763). Observația lui Dan Berindei că „revoluționarii români au considerat regimul revoluționar din Țara Românească — singurul regim revoluționar românesc din 1848 — ca *nucleul viitorului stat românesc*“ e fără îndoială întemeiată.[32]

Cu totul disonant în raport cu aceste exemple, care se înscriu fără echivoc pe linia magnificării poporului, mergînd pînă la o veritabilă sacralizare a însușirilor sale, apare uzul noțiunii la moldoveanul Gh. Sion. Scriindu-i lui Gh. Barițiu, la 14 iulie 1848, viitorul memorialist se exprimă cu amărăciune, regăsind firesc tonul dubitativ și rezervele formulate de moderați în ajunul revoluției : „Pe popor cine poate să-l numere între elementele lumei ; el geme de mult în robie și s-a deprins cu patimile, încît nu știe ce să mai gîndească, cu cît să mai facă o demonstrație națională“ (*Bodea,* 329). Evident, cuvintele erau dictate de năduf și dezamăgire : eșecul mișcării din martie de la Iași, pornită cu entuziasm și sfîrșită lamentabil, își punea puternic amprenta pe felul de a gîndi al tinerilor revoluționari. „La noi — continua Sion, cu aceeași pornire negativistă, stimulată de circumstanțe — nu sînt mai mult decît 50 tineri (ce astăzi sînt exilați) care gîndesc că ar trebui să facă o Românie din țara lor și un popor cu principii democratice“. Ulterior, în amintirile sale, publicate cu mult mai tîrziu, Sion va reveni asupra sensului celor întîmplate la 1848 (ca și eroul autobiografic al lui Alecsandri, bonjuristul Vali, din a doua parte a fragmentului de roman *Dridri*). Reproșînd unui țăran pasivitatea satelor în timpul evenimentelor revoluționare de la Iași, acesta îi va răspunde cu bun simț : „...țara, ce-i tot dai cu țara ! De unde să știe țara că o mînă de oameni s-au adunat la Iași ca să-i facă binele ? Dacă (boierii) avea să facă un lucru ca ăsta, de ce n-au dat

[32] Dan Berindei, *Programul intern al revoluției române din 1848—1849*, în *Revoluția de la 1848 în Țările Române*, Culegere de studii, București, 1974, p. 40.

de știre satelor... că, crede-mă... ar fi venit cinci sute de mii de oameni". Dar reabilitarea aceasta tardivă a poporului, ca și realismul amar mărturisit de Sion într-un moment de prăbușire a iluziilor, cu atît mai mult populismul mitic al pașoptiștilor munteni pe care l-am văzut la lucru, exuberant și contagios, ca un delir, nu fac decît să demonstreze, de mai era nevoie, că în domeniul lexicului socio-politic istoria sensurilor e articulată și modulată de sensul istoriei.

IX

Ce concluzii reies din imperfecta schiță asupra vicisitudinilor noțiunii de „popor" și a designanților săi în epoca pașoptistă (lăsînd deoparte desigur ceea ce am subliniat deja pe parcurs și n-are nici un rost să repet) ?

Cea dintîi concluzie e de ordin teoretic. În lumina examenului întreprins, pare că trebuie serios amendată ipoteza unui izomorfism între comportamentul verbal și un anume grup determinat de locutori. Cînd lexicul e universalizabil (cum e cazul cu cel socio-politic, în deosebire de un vocabular profesional), cînd dispune de un mare potențial conotativ iar folosirea lui coincide cu o epocă de autentic elan comunitar, atunci nici unul dintre cei ce se exprimă în scris (și ei ne sînt singurii accesibili !) nu rămîne prizonierul „idiolectului" (presupunînd că are vreunul !). Facultatea de adaptabilitate și simulare e atît de puternică încît oricine devine capabil să împrumute modelele de performanță ale altuia, în speță pe cele bucurîndu-se de un maximum de prestigiu. Mecanismul mobilității semantice — explicat clar de I. Coteanu chiar pe exemplul pașoptist — constă în adoptarea termenului „tehnic" adecvat, apoi în asocierea lui „cu o semnificație rezultată de obicei dintr-o sinonimie, sinonimie corectată adesea de o serie de restricții, de exemplu de restricția de a nu ști cu certitudine dacă în împrejurarea X se poate folosi cuvîntul Y. Presiunea ideologică se traduce printr-o retorică (născută dintr-o acută necesitate a persuasiunii) care dezvoltă sinonimii, antinomii și polisemii și creează conotații" [33].

Alte concluzii instructive se desprind dintr-o analiză comparativă a situației lui „popor" în literatura politică română și fran-

[33] Ion Coteanu, *Un model analitic al limbajului socio-politic*, în *Analele Universității București*. Limba și literatura română (XXVII), 1978.

Scanned with OKEN Scanner

ceză de la 1848. În lucrarea lui M. Tournier, la care m-am mai referit, se face la un moment dat constatarea interesantă că forma lexicală „peuple", deși cea mai răspîndită, dacă avem în vedere totalul ocurențelor (din cele 8 eșantionaje socio-profesionale), se situează pe o poziție subalternă, dacă ținem seamă numai de eșantionajele de tip „popular" (petițiile muncitorești, unde ocupă locul al 10-lea și articolele gazetei *L'Atelier*, unde ocupă locul al 3-lea). S-ar părea, afirmă Tournier, că „peuple" e utilizat cu atît mai puțin cu cît autorii textelor respective sînt mai apropiați de clasa muncitoare și cu atît mai mult, cu cît autorii sînt mai legați de mediile intelectuale. Contrar celor ce s-ar fi putut crede, „peuple" nu e deci un termen „popular" !

Cît privește funcționalitatea semantică a cuvîntului, ea s-ar elucida în două moduri opuse : lui Lamartine i-ar servi ca să „universalizeze entitatea națională și să despăgubească burghezia, amestecînd-o cu masele muncitoare", lui Blanqui, Barbès și montagnarzilor ca să „universalizeze clasa muncitoare, separînd-o radical de burghezie". În înțelesul iacobin „peuple" reprezintă clasa care produce toate bogățiile dar îndură jugul exploatării ; funcția socială a termenului e să promoveze un grup uman defavorizat la rangul de mit universal. În viziunea lui Lamartine „peuple" e totalizant, niciodată divizant, cuprinde toate categoriile și toate păturile societății, confundîndu-se cu națiunea ; campion al unanimității, Lamartine utilizează termenul ca să ocolească (ori să obtureze ?) realitatea neliniștitoare a luptei de clasă [34].

Aceste considerațiuni ne ajută să delimităm, prin ricoșeu, ce e particular și specific cîmpului semantic „popor" în cadrul epocii pașoptiste. În primul rînd, se impune observația că pentru a semnifica „popor", româna dispune de un nomenclator mai vast dar mai imprecis decît franceza. Limbă intelectualizată, supusă unui îndelungat proces de șlefuire și decantare, trecută prin cenzura unui secol clasic, franceza e — cum spunea Heliade — bogată în idei dar săracă în cuvinte. Mai puțin capabilă de abstractizare, aflată la mijlocul veacului trecut într-o fază de constituire a normei supradialectale, limba noastră poseda (și posedă încă) o mare apetență a concretului, un vast repertoriu denominativ — sursă de expresivitate și pitoresc dar și de fluctuație semantică. De aceea e greu de distins nuanțele pe care le implică („dacă" le „implică" totdeauna

[34] Maurice Tournier, *op. cit.*, p. 10—11.

Scanned with OKEN Scanner

în gura locutorilor) „popor“ și „popol“ ori „popor“ și „națiune“, ori „gloată“ și „norod“, ori „popor“ și „norod“ ș.a.m.d. Conceptualizarea unui referent cu contururi atît de vagi, într-o limbă ca a noastră, de excepțională bogăție sinonimică, permite tranzacții și translații de sens, care complică sarcina cercetătorului. (La urma urmei cine mai poate crede azi, cînd trăim sub imperiul conotației, că sinonimele sînt realmente echivalente ?)

Mai departe, statutul termenului „popor“ (cu toate variantele sale) depinde de contextul socio-politic românesc ; acesta e un adevăr à la Palisse dar fiindcă adesea acceptăm declarativ evidențele, comportîndu-ne ca și cînd ele n-ar exista, cred că nu e deloc inutil să vedem ce rezultă practic din constatarea făcută. Iată, de pildă, un lucru esențial : din cauza slabei dezvoltări capitaliste, la noi, spre deosebire de Franța, nu exista la 1848 un proletariat industrial cu o conștiință de sine limpede afirmată și cu revendicări specifice. În timpul revoluției muntene s-a conturat manifestarea autonomă a burgheziei comerciale [35], nu însă a păturilor muncitoare orășenești ; în cîteva momente cruciale ale revoluției, acestea au dat o contribuție însemnată (îndeosebi tabacii bucureșteni) dar n-au acționat sub steag propriu și nici nu și-au făcut auzită vocea ; dacă, așadar, la stînga democraților revoluționari parizieni se aflau „ultrarevoluționarii“ — cum le spune Tournier —, reprezentanții clasei muncitoare în înțelesul propriu al cuvîntului, democrații noștri revoluționari nu mai aveau la stînga lor pe nimeni.

Să adăugăm că în condițiile relativ patriarhale ale vieții economice (veritabilul decolaj în sens capitalist se produsese abia după Tratatul de la Adrianopole, la 1829) nu apăruseră încă la noi, în periferia orașelor, acele mahalale sordide, cufundate în neagră mizerie, unde, ca în Parisul lui Balzac ori în Londra lui Dickens, lipsa de locuințe, salariile mai mult decît joase, insecuritatea muncii, să fi aruncat în delincvență fracțiuni tot mai însemnate ale sărăcimii, identificînd astfel, cel puțin în spiritul burgeziei, „clasele

[35] Gazeta *Amicul comercianților* (nr. 1, din 11.VIII.1848) protesta energic împotriva celor care contestau rolul negustorimii în declanșarea și susținerea mișcării revoluționare „din neștiință sau și într-adins“. „Aceasta e nu numai o greșită părere, dar totodată și o calomnie, o hulă pentru corpul comerțial și isnafuri“. Căci „izbucnirea revoluției de la 11 (iunie) este netăgăduit că a venit din partea neguțătorilor“ (*Anul...* III, 356). Bălcescu îi scria lui Ghica, aflat la Constantinopol, în 16 iulie 1848 : „Sîntem tari în București, căci poporul e cu noi și mai cu seamă negustorii care au făcut mult în revoluția din 30 iunie“ (B. Cr. 97) etc., etc.

muncitoare“ cu „clasele primejdioase“.[36] Burghezii noștri, moderați ori radicali, își configurau imaginea despre popor — cum am văzut — în funcție de țărănime. Iar țăranul, oricît de dramatică i-ar fi fost existența, chiar în situația de clăcaș, împovărat de redevențe feudale în constantă creștere, stătea cu mult mai bine decît proletarul dezesperat de la oraș, redus la condiția sclaviei salariate și a alienării totale. El își avea măcar bordeiul și bucata de pămînt ; trăia uneori în ticăloșie, dar între ai săi, într-o comunitate guvernată de reguli străvechi, a cărei coeziune nu fusese încă ruinată de extinderea relațiilor bănești.

Această situație explică de ce la 1848 compasiunea față de suferințele țăranului mergea mînă în mînă cu idealizarea fizionomiei sale morale, de ce termenul „popor“ nu reprezenta un strigăt de război, ca pentru iacobinii francezi, ci un signifiant mitic, de ce, în fine, chiar cei mai înaintați dintre revoluționari nu instituiau opoziția dintre privilegiați și masa defavorizaților într-un antagonism ireconciliabil, considerînd, poate cu naivitate, poate din motive tactice, că restabilirea unității naționale trebuia să fie opera tuturora. Era, de altfel, ceea ce preconizase Michelet : *Il faut des deux côtés que le coeur s'élargisse*. Ideea aceasta, a concilierii intereselor divergente, se situa în marginea utopiei dar nu în afara realului — cel puțin a acelui real la care aveau acces și pe care-l puteau percepe tinerii și generoșii militanți pașoptiști în fervoarea victoriei atît de lesne obținută la 11 iunie. Greșeau desigur fiindcă judecau în numele răsăritului de soare, fără să dea atenție norilor deocamdată dispersați dar care aveau curînd să întunece cerul revoluției și orizontul propriului lor destin. Pe cine însă aurora nu-l înclină spre optimism ?

Balansînd continuu între sensul de „plebe“ și sensul de „națiune“, termenul de „popor“ a îndeplinit la 1848 o triplă funcțiune : de mobilizare națională împotriva dușmanului extern, de mobilizare politică în jurul Constituției adoptate la Islaz, de mobilizare socială a celor oprimați în apărarea puterii revoluționare. Vagul semantic și alunecarea metonimică de la o semnificație la alta, după natura împrejurării și natura locutorului, exprima climatul ideologic efervescent al momentului și, în același timp, contribuia să-l determine.

(1979)

[*Regula jocului*, Editura Eminescu, 1980, p. 218—243]

[30] Max Milner, *Le Romantisme, I, 1820—1843*, Arthaud, 1973, p. 24.

B. P. Hasdeu

RĂZVAN ȘI VIDRA

RĂZVAN

Jupînul nu ți-a dat lescaie frîntă ?
Uite ! Eu îți dau o pungă... Scoală, moșule, și cîntă !

TĂNASE

De la un țigan pomană ?

RĂZVAN

Dec ! Și totuși, pe boier,
De-ți da o scîrbă de-aramă, tu l-ai fi urcat în cer ?

TĂNASE

E român, oricum...

RĂZVAN

Jupînul e român ? Vai, ce ocară !
Te-nșeli, moșule ! El este piatră, lemn, strigoi sau fiară,
Dar numai român nu-l cheamă, că mult mai român sînt eu !...
Nu căta că-ți pare searbăd și pîrlit obrazul meu,
Că nici noaptea nu-i bălană, dar pămîntul odihnește ;
Că și pîinea de secară este neagră, dar hrănește !
Ș-apoi, moșule, eu unul nu-s țigan de rînd, mă jur.
Nu, nu, crede-mă, în pieptu-mi bate suflet de vultur.
Măiculița fu româncă...

TĂNASE

Moldoveancă ?

RĂZVAN

Se-nțelege.

TĂNASE

Moldoveancă ? Ce-auz, Doamne !... Dar asta-i o fărdelege :
Unde s-a aflat
Că s-a-mpreunat
Corbi cu turturele,

Scanned with OKEN Scanner

Şerpi cu floricele,
Urşi cu căprioare
Şi norii cu soare ?...

O porumbiţă să-ndure un bărbat cioroi...

RĂZVAN

Taci, măi !
Că simţesc cum intră-n mine şaptezeci de năbădăi !...
N-atinge ţărîna mamei, că nu mai ştiu ce-o să fie !
Mi se-ntîmplă multe pozne cînd sînt cuprins de mînie.
Eu nu-s ţigan... ţi-am mai spus-o !... Nu mă mai tot zăpăci !...
Mai pe scurt, na, iată banii !... Pleacă dracului de-aci !

TĂNASE

De la un şerb nu voi cere, nu voi lua niciodată ;
Ursita-mi e neferice, dar a ta-i chiar blestemată.
De mi-ar fi să mor de foame, mîna mea n-o voi păta,
Primind milă dintr-o mînă, care... nici ea nu-i a ta !

RĂZVAN

Eu şerb ? Dar bată-te focul, mitropolitul Năstase
Nu ştii oare că la moarte-i pe toţi robii săi iertase ?...
Singurul vlădică-n lume, sau cel puţin la români,
Care nu voia ca fraţii să fie slugi şi stăpîni,
Fiind tot un os şi-o carne... Aşa scris-a în diată,
Poruncind să plece slobozi toţi ţiganii săi deodată ;
Toţi, moşule, pîn' la unul : bărbaţi, copii şi muieri...
S-a spart lanţul ! De-atunci, iată, două ierni şi două veri
Eu zbor în stînga şi-n dreapta, ca voioasa ciocîrlie
Pe care n-o mai poprește ferecata colivie.

TĂNASE

Eşti ţigan pe jumătate, nu eşti rob...

RĂZVAN

Asta-i nimic,
Mai este ceva. Văzut-ai ?...

TĂNASE

Ce ?

Scanned with OKEN Scanner

RĂZVAN

Un țigan grămătic ?

TĂNASE

Grămătic ?... nu !... nu, băiete... N-am văzut, căci nu se vede,
Și chiar de-aș vedea cu ochii, pare-mi-se că n-aș crede.

RĂZVAN

Țiganii sînt tot ce-ți place : șelari, fierari, potcovari...

TĂNASE

Călăi...

RĂZVAN

Adecă, nu-i vorbă, nici călăii nu sînt rari !
Dar grămătici, ba... Ei bine ! Numai singur eu supt soare,
Dintre mii de țigănime, știut-am să-nvăț scrisoare,
Sîrbească și românească, încît ajunsei de mic
În casa mitropoliei cel mai isteț grămătic...
Grămătic, moșule dragă ! Acuma ia dară banii,
Și te rog a nu mă pune într-un hal cu toți țiganii...

TĂNASE

Dar acești bani, măi băiete, vor fi un lucru... furat.

RĂZVAN

Așa-i ! Tocmai ! Ai dreptate ! Ai vorbit adevărat !
Toți banii din țara noastră poartă, moșule, pe sine
Semnul furilor ce-i pradă, pintre lacrimi și suspine,
De la noi, de la opincă, de la omul cel sărman,
Ș-apoi nu vor să ne-arunce în obraz un gologan !
Zburători ce sug în umbră ! Javre, moșule, d-acelea
La cari omenească-ți pare numai fața, numai pielea,
Iar sufletul pe dobîndă fu luat de la Satan,
Cu tocmeală să se-ntoarcă mai murdar și mai viclean !...

TĂNASE

Bine, bine spui, băiete !...

RĂZVAN

Lucru furat ! ai dreptate !
Însă n-oi fi eu acela care va prăda pe-un frate !

Mama, buna măiculiță, din mormînt ar tresări
De-ar ști că-n pieptu-mi se mișcă păcatul de-a tîlhări !...
Dar la naiba frunza verde ! Ce să mai tocăm degeabă ?
Iată banii, mulțumește, du-te, caută-ți de treabă !
Află, moșule, atîta : fie banii chiar furați,
Copilașii tăi te-așteaptă fără pită și-nsetați !...

TĂNASE

(luînd punga și sculîndu-se)

Bogdaprosti, măi băiete !... Bogdaprosti ! Rău îmi pare
Ca să văz o lighioană c-un suflet atît de mare !
De-ai fi român, cale-vale ! dar țigan, păcat ! păcat !
Tat-tău o fi fost, băiete, o groază de blăstemat
De-au întortocheat pe mă-ta în lingușirile lui...
Multe dragostea mai face pe fața pămîntului !
E curat un fel de boală, ce de noi cînd se lipește,
Pe român mi-l țigănește, pe țigan mi-l românește,
Toate lucrurile-n lume cu susul le pune-n jos :
Îngerul urît de pare, ucigă-l crucea, frumos !...
Dar eram să uit, băiete, de-a te-ntreba, cum te cheamă ?

RĂZVAN

Pe mine, Răzvan... Smaranda chema pe drăguța mamă ;
Muri an... ba nu ! trăiește ! trăiește-n cugetul meu,
Și va trăi totdauna, pînă voi trăi și eu !...

TĂNASE

Dumnezeu să mi-te-ajute, precum tu m-ajuți pe mine ;
Zilele tale să curgă tot zile lungi și senine ;
Iar nevoia să doboare pe-oricine-ți va fi dușman !...
Rămîi sănătos, băiete !... Ce păcat că ești țigan !...

(Pleacă murmurînd : „Răzvan, Răzvan, Răzvan"... apoi se întoarce)

Știi ce ? Mi-am luat seamă... Nu-mi trebuie punga-ntreagă,
Mi-ajunge ș-un singur galbăn... zău așa, Răzvane dragă !
Mai sînt mulți săraci, băiete, și eu n-aș vrea de prisos,
Pe cînd se zbuciumă frații, simțind cuțitul la os !

(scoțînd punga)

Na !...

RĂZVAN

Dar, moșule...

TĂNASE

Ascultă, nu mai face vorbă lungă !
Mai împarte tu ș-altora pîine din această pungă.

(Ia un galbăn și dă sacul lui Răzvan)

Fă pe gîndul meu, căci altfel, zău, nu primesc nici un ban...
Acuma mă duc, băiete... Mare păcat că-i țigan !...

[*Răzvan și Vidra*, Editura Minerva, București, 1971, p. 15—23]

M. Eminescu

SCRISOAREA III

[...]
Iată vine-un sol de pace c-o năframă-n vîrf de băț.
Baiazid, privind la dînsul, îl întreabă cu dispreț :
— Ce vrei tu ?
— Noi ? Bună pace ! Și de n-o fi cu bănat,
Domnul nostru-ar vrea să vază pe măritul împărat.
La un semn deschisă-i calea și s-apropie de cort
Un bătrîn atît de simplu, după vorbă, după port.
— Tu ești Mircea ?
— Da-mpărate !
— Am venit să mi-te-nchini,
De nu, schimb a ta coroană într-o ramură de spini.
— Orice gînd ai, împărate, și oricum vei fi sosit,
Cît sîntem încă pe pace, eu îți zic : Bine-ai venit !
Despre partea închinării, însă, doamne, să ne ierți ;
Dar acu vei vrea cu oaste și război ca să ne certi,
Ori vei vrea să faci întoarsă de pe-acuma a ta cale,
Să ne dai un semn și nouă de mila măriei-tale...
De-o fi una, de-o fi alta... Ce e scris și pentru noi,
Bucuroși le-om duce toate, de e pace, de-i război.

— Cum ? Cînd lumea mi-e deschisă, a privi gîndești că pot
Ca întreg Aliotmanul să se-mpiedice de-un ciot ?

O, tu nici visezi, bătrîne, cîți în cale mi s-au pus !
Toată floarea cea vestită a întregului Apus,
Tot ce stă în umbra crucii, împărați și regi s-adună
Să dea piept cu uraganul ridicat de semilună.
S-a-mbrăcat în zale lucii cavalerii de la Malta,
Papa cu-a lui trei coroane, puse una peste alta,
Fulgerele adunat-au contra fulgerului care
În turbarea-i furtunoasă a cuprins pămînt și mare.
N-au avut decît cu ochiul ori cu mîna semn a face,
Și Apusul își împinse toate neamurile-ncoace ;
Pentru-a crucii biruință se mișcară rîuri-rîuri,
Ori din codri răscolite, ori stîrnite din pustiuri ;
Zguduind din pace-adîncă ale lumii începuturi,
Înnegrind tot orizontul cu-a lor zeci de mii de scuturi,
Se mișcau îngrozitoare ca păduri de lănci și săbii,
Tremura înspăimintată marea de-ale lor corăbii !...
La Nicopole văzut-ai cîte tabere s-au strîns
Ca să steie înainte-mi ca și zidul neînvins.
Cînd văzui a lor mulțime, cîtă frunză, cîtă iarbă,
Cu o ură nempăcată mi-am șoptit atunci în barbă,
Am jurat ca peste dînșii să trec falnic, fără păs,
Din pristolul de la Roma să dau calului ovăs...
Și de crunta-mi vijelie tu te aperi c-un toiag ?
Și, purtat de biruință, să mă-mpiedic de-un moșneag ?
— De-un moșneag, da, împărate, căci moșneagul ce privești
Nu e om de rînd, el este domnul Țării Românești.
Eu nu ți-aș dori vreodată să ajungi să ne cunoști,
Nici ca Dunărea să-nece spumegînd a tale oști.
După vremuri mulți veniră, începînd cu acel oaspe,
Ce din vechi se pomenește, cu Dariu al lui Istaspe ;
Mulți durară, după vremuri, peste Dunăre vrun pod,
De-au trecut cu spaima lumii și mulțime de norod ;
Împărați pe care lumea nu putea să-i mai încapă
Au venit și-n țara noastră de-au cerut pămînt și apă —
Și nu voi ca să mă laud, nici că voi să te-nspăimînt,
Cum veniră, se făcură toți o apă ș-un pămînt.
Te fălești că înainte-ți răsturnat-ai val-vîrtej
Oștile leite-n zale de-mpărați și de viteji ?
Tu te lauzi că Apusul înainte ți s-a pus ?
Ce-i mîna pe ei în luptă, ce-au voit acel Apus ?
Laurii voiau să-i smulgă de pe fruntea ta de fier,
A credinții biruință căta orice cavaler.

Eu ? Îmi apăr sărăcia și nevoile și neamul...
Și de-aceea tot ce mișcă-n țara asta, rîul, ramul,
Mi-e prieten numai mie, iară ție dușman este ;
Dușmănit vei fi de toate, făr-a prinde chiar de veste ;
N-avem oști, dară iubirea de moșie e un zid
Care nu se-nfiorează de-a ta faimă, Baiazid !

Și abia plecă bătrînul... Ce mai freamăt, ce mai zbucium !
Codrul clocoti de zgomot și de arme și de bucium,
Iar la poala lui cea verde mii de capete pletoase,
Mii de coifuri lucitoare ies din umbra-ntunecoasă ;
Călăreții umplu cîmpul și roiesc după un semn
Și în caii lor sălbatici bat cu scările de lemn,
Pe copite iau în fugă fața negrului pămînt,
Lănci scînteie lungi în soare, arcuri se întind în vînt,
Și ca nouri de aramă și ca ropotul de grindeni,
Orizontu-ntunecîndu-l, vin săgeți de pretutindeni,
Vîjîind ca vijelia și ca plesnetul de ploaie...
Urlă cîmpul și de tropot și de strigăt de bătaie.
În zadar striga-mpăratul ca și leul în turbare,
Umbra morții se întinde tot mai mare și mai mare ;
În zadar flamura verde o ridică înspre oaste,
Căci cuprinsă-i de pieire și în față și în coaste,
Căci se clatină rărite șiruri lungi de bătălie ;
Cad arabii ca și pîlcuri risipite pe cîmpie,
În genunchi cădeau pedestri, colo caii se răstoarnă,
Cînd săgețile în valuri, care șuieră, se toarnă,
Și, lovind în față,-n spate, ca și crivățul și gerul,
Pe pămînt lor li se pare că se năruie tot cerul...
Mircea însuși mînă-n luptă vijelia-ngrozitoare,
Care vine, vine, vine, calcă totul în picioare ;
Durduind soseau călării ca un zid înalt de suliți,
Printre cetele păgîne trec rupîndu-și large uliți ;
Risipite se-mprăștie a dușmanilor șiraguri,
Și gonind biruitoare tot veneau a țării steaguri,
Ca potop ce prăpădește, ca o mare turburată. —
Peste-un ceas păgînătatea e ca pleava vînturată.
Acea grindin-oțelită înspre Dunăre o mînă,
Iar în urma ei se-ntinde falnic armia română.
[...]

[*Poezii*, III, ediție critică de D. Murărașu, Editura Minerva, 1972, p. 50—52]

Scanned with OKEN Scanner

G. Coşbuc

O SCRISOARE DE LA MUSELIM-SELO

Măicuță dragă, cartea mea
Găsească-mi-te-n pace !
Pe-aici e vînt și vreme grea,
Și-Anton al Anei zace
De patru luni, și-i slab și tras,
Să-l vezi, că-ți vine plînsul,
Că numai oasele-au rămas
Și sufletul dintr-însul.

Apoi, să știi c-a fost război
Și moarte-aici, nu șagă :
Cădeau pe dealuri, dintre noi,
Ca frunza, mamă dragă.
Și-acolo-n deal, cum fulgera,
Un plumb simții că vine
Și n-avu loc, cît larg era,
Decît în piept la mine.

Mi-e bine-acum, și-așa socot,
Că nu va trece luna
Și-oi fi scăpat de-aici de tot,
Dar vezi, te rog, de una :
Să nu mai faci cum ai făcut,
S-aduni la tine satul,
De veselă că ți-ai văzut
Acasă iar băiatul !

Să vezi pe-aici și ciungi, și-ologi !
Cristos să-i miluiască !
Tu mergi la popa-n sat să-l rogi
O slujbă să-mi cetească.
Puteri de nu vei fi avînd
De plată, vorba-i lasă
Că-i voi lucra o zi, oricînd,
La-ntorsul meu acasă.

Pe Nuțu vi-l lăsasem mic,
Cu creștetul cît masa —
O fi acum strengar voinic

Scanned with OKEN Scanner

Și vă răstoarnă casa ?
Făcutu-i-ați și lui la fel
Căciulă, cum am vrut-o ?
Aveam o piele-n pod, de miel,
Doar nu veți fi vîndut-o ?

Nevestei mele să-i mai spui
Să-mi cumpere o coasă,
Cea veche nu știu : este, -ori nu-i,
Și-o fi acum și roasă
De cînd rugina scurmă-n ea.
Să-mi văd, o dare-ar sfîntul,
Cum cade iarba-n fața mea
Și-mi bate-n plete vîntul !

Ea lupte-se cum biet o știi,
C-așa ne dete soartea,
Că și noi ne-am luptat pe-aci
Cu greul și cu moartea ;
Dar l-a ajuns și pe harap
Blestemele și plînsul,
Că noi i ne-am ținut de cap
Și-intrarăm după dînsul.

Și i-am făcut, măicuță, vînt,
L-am scos de tot din țară,
Măcar stetea pe sub pămînt
Și nu ieșea pe-afară.
Și-am prins și pe-mpăratul lor,
Pe-Osman nebiruitul,
Că-l împușcase-ntr-un picior
Și-așa i-a fost sfîrșitul.

Păi, ne ținea pesemne proști,
Să-și joace hopa-tropa,
Că nu puteam să batem oști !
Dar poate taica popa
V-a spus de prin gazeturi tot —
El cum și-a dat juncanii ?
Acum i-aș cumpăra, să pot,
Dar nu mai am, azi, banii.

Scanned with OKEN Scanner

Mă doare-n piept, dar nu să țip,
Și-așa mi-e dor de-acasă,
Și-aș vrea să plec, dar nu e chip,
Că vodă nu mă lasă.
Dar uite, nu e nu știu cît
O lună chinuită,
Și-o să te strîng de după gît,
Măicuța mea iubită...

. . . . . .

Așa mi-a spus Ion să-ți scriu,
Iubească-ți-l pămîntul !
Și-am tot lăsat, pîn-a fost viu,
Și-mi țin acum cuvîntul.
Să te mîngîie Dumnezeu,
C-așa e la bătaie —
Și-am scris această carte eu,
Căprarul Nicolae.

[*Cîntece de vitejie*, E.P.L., 1966, p. 53—56]

G. Coșbuc

LUPTA VIEȚII

GAZEL

Copiii nu-nțeleg ce vor :
A plînge-i cuminția lor.

Dar lucrul cel mai laș în lume
E un bărbat tînguitor.

Nimic nu-i mai de rîs ca plînsul
În ochii unui luptător.

O luptă-i viața ; deci te luptă
Cu dragoste de ea, cu dor.

Pe seama cui ? Ești un nemernic
Cînd n-ai un țel hotărîtor.

Scanned with OKEN Scanner

Tu ai pe-ai tăi ! De n-ai pe nimeni,
Te lupți pe seama tuturor.

E tragedie nălțătoare
Cînd, biruiți, oștenii mor,

Dar sînt eroi de epopee
Cînd brațul li-e biruitor.

Comediant e cel ce plînge
Și-i un neom, că-i dezertor.

Oricare-ar fi sfîrșitul luptei,
Să stai luptînd, căci ești dator.

Trăiesc acei ce vreau să lupte
Iar cei fricoși se plîng și mor.

De-i vezi murind, să-i lași să moară,
Căci moartea e menirea lor.

[*Fire de tort*, Editura pentru literatură, 1966, p. 159—160]

C. Rădulescu-Motru

PERSONALISMUL ENERGETIC

PERSONALITATEA POPORULUI ȘI PERSONALITATEA INDIVIDULUI

Revenind acum la cercetarea constituției psihofizice care mijlocește omului cîștigarea structurii de personalitate, vom zice : personalitatea nu este decît statornicirea unor aptitudini izvorîte din natură și destinate să continue activitatea energetică a naturii. Munca omenească se leagă, ca o verigă, în lanțul transformărilor pe cari natura le-a început înainte de apariția omului. Personalitatea este o energie ce izvorăște, fără nici un mister, din ordonarea energiilor psihofizice cu cari omul vine pe lume.

Dacă însă personalitatea este numai continuarea fondului fizic, de ce nu toți oamenii ajung la același tip de personalitate și de ce, mai cu deosebire, este nevoie de o sforțare sufletească pentru ca

Scanned with OKEN Scanner

unii oameni să ajungă a fi personalități ? De ce experiența a făcut deosebire între omul cu activitatea liberă, numindu-l o personalitate, și omul cu activitatea neliberă, numindu-l simplă individualitate organică ? Fiindcă adevărul găsit mai sus, că personalitatea continuă energia fizică, are valoarea unei reguli generale nu pentru individul izolat, ci pentru omenirea întreagă, sau cel mult pentru grupările omenești constituite în popoare. Eul individului izolat, ca și molecula izolată din materia unui gaz, își are mișcările sale arbitrare, pe care omul de știință nu le poate determina în mod riguros. Adevărul găsit mai sus privește totalitatea oamenilor, sau totalitatea popoarelor, nu pe individul izolat. Și, aplicat la totalități, el se verifică fără nici o dificultate. Toate popoarele cu aptitudini la muncă ajung să-și stilizeze aceste aptitudini într-o personalitate, fără nici o intervenție a libertății. Această personalitate, care se numește și cultură, este pur și simplu prelungirea aptitudinilor psihofizice ale popoarelor. Toate obiceiurile, toate normele morale și ideale se explică din fondul fizic al poporului, luat ca totalitate. În acest fond fizic intră nu numai întreg atavismul adunat în materia organică a populației, ci și solul cu întreaga lui rețea de energii. În fiecare cultură de popor se răsfrînge, variindu-se după aptitudinile muncii, bucata de natură pe care poporul trăiește. Rîul, ramul, tot ce mișcă într-o țară este prieten numai poporului care o locuiește, după cum zicea poetul Eminescu. De la sedimentele cari constituiesc pămîntul călcat în picioare, pînă la straturile de celule așezate în creierul cu care se naște copilul ; de la pietrificatele urme ale strămunilor cari zac în morminte, pînă la îndrăznețele gesturi cu cari tînărul anticipă viitorul, toate în viața unui popor se leagă și se explică. Personalitatea poporului este structurarea energiilor lui psihofizice ; este un moment strict determinat de întreaga evoluție a naturii.

Indivizii cari constituiesc poporul nu moștenesc însă întregul avut sufletesc al acestuia. Din această cauză, între personalitatea poporului și personalitatea fiecăruia dintre membrii acestuia se produc discordanțe. Individul nou-născut găsește structura personalității poporului său codificată oarecum în regule și norme, ca pe un tipar făcut gata. Acest tipar i se pare lui uneori prea larg, alteori prea strîmt ; în tot cazul, străin și impus. Aceste discordanțe le interpretăm noi apoi în mod eronat, punînd activitatea unor indivizi pe seama libertății, iar activitatea altor indivizi, pe seama pasivității. Interpretarea cea obișnuită, de altfel, este un lanț de erori. O primă eroare se face cînd se consideră regulele și normele cari decurg din structura personalității poporului ca va-

Scanned with OKEN Scanner

lori obiective, în opoziție cu regulile și normele structurii individuale, care ar fi valori subiective. Prin această opoziție între obiectiv și subiectiv se prepară o confuzie gravă. Obiectivul, curînd după aceea, este considerat ca real, iar subiectivul ca trecător și întîmplător. Odată considerat ca real, obiectivul, adică structura personalității poporului, devine un fel de scop final, cu care trebuie să se conformeze structura personalității individului. Cu un cuvînt, direcția în care curge energia naturii se inversează de îndată ce se trece de la personalitatea poporului la personalitatea individului izolat. Personalitatea poporului vine de jos, din energia solului, pe cînd personalitatea individului vine de sus, din ideal și norme. Din această cauză, pentru individ este nevoie de ipoteza libertății Neputîndu-se explica inversiunea de sus în jos, se aleargă la libertatea de voință. Poporul urmează cursul naturii și deci n-are nevoie de libertate. Nici unui om de știință nu i-a trecut prin gînd să afirme că poporul elin și-a ales în mod liber normele sale de conduită. Fiecare popor își are personalitatea pe care o merită. Din rădăcinile copacului se ridică tulpina copacului, și nu a sălciei. Tot așa din rădăcinile solului și aptitudinilor psihofizice a populației eline s-a ridicat cultura elină, și nu alta. Are să vină un timp cînd oamenii de știință vor fi în măsură să descrie fiecare personalitate de popor în mod precis, ca pe o plantă crescută în mediul său biologic, așa cum fac astăzi botaniștii cu plantele naturii.

Cu personalitatea individului se procedează invers. Aceasta din urmă se explică din alegerea liberă a normelor de conduită. Se afirmă că omul devine o persoană fiindcă se modelează după tiparul pe care îl găsește în societate, deasupra lui. Personalitatea ar fi astfel, după vorba populară, o cioplire. Omul se cioplește, și prin aceasta se personalizează. Modelul personalității stă în afară ; iar în suflet stă o materie amorfă, care așteaptă să fie cioplită după model.

Modelul personalității nu stă însă deasupra, în afară ; modelul stă în sufletul însuși al individului, care vine prin moștenire de la neamul său. Individul devine nu orișice fel de personalitate, după alegere, ci devine personalitatea care virtual se găsește de mai înainte în aptitudinile lui moștenite. Bineînțeles, individul nu are dintr-o dată conștiința de ce are să devină. El cîștigă această conștiință numai treptat, din experiență. Cunoașterea de sine este, ca și orișicare cunoaștere de fapt, o cunoaștere prin inducție. Introspecția este o lumină foarte slabă pentru cunoașterea de sine. Ea adeseori înșeală. În sine sa, fiecare se crede capabil de orișice ! Numai experiența dovedește ce este real în sufletul cuiva !

Scanned with OKEN Scanner

[...] EUL ESTE FERMENTUL ACCELERATOR PENTRU FORMAREA PERSONALITĂȚII

[...] Eul este fermentul care prescurtează drumul spre formarea personalității. Fără eu, omul ar evolua în felul animalului ; adică încet, prin modificarea treptată a instinctelor. Fără eu, omul n-ar fi lipsit de viața socială, fiindcă viața socială nu lipsește nici animalelor, dar ar fi lipsit de tot farmecul personalist al acestei vieți. Eul întreține vanitatea, îngîmfarea, grandomania ; dar tot eul susține emulația, ambiția și distincția. Eul este vrajbă, fiindcă este conștiința de putere, și conștiința puterii este ireductibilă ; dar tot eul este iubire, fiindcă este generator de milă. Eul este izvor de misticism, cînd este încă naiv și copilăros ; dar tot eul este izvor de producție civilizatoare, cînd se ridică la conștiinciozitatea profesională. Eul este un accident, și totuși de el depinde întreg caracterul intim al ființei omenești. Ce ar însemna omul fără simțirea eului său ? Un animal negrăbit, în adevăr, dar grozav de inutil pămîntului. Ce însemnează omul cu simțirea eului ? Un animal expus tuturor iluziilor, dar iscoditorul civlizației, fiindcă de la el vine chemarea la muncă ; din el izvorăște vocația !

[*Personalismul energetic și alte scrieri*, Studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan ; Text stabilit de Gheorghe Pienescu, Editura Eminescu, 1984, p. 578—580, 583]

Nicolae Iorga

CUGETĂRI

Veselia omului e ca mirosul florilor : ea nu se înalță din sufletele veștede.

Calomnia este o recunoaștere de superioritate : cel ce calomniază arată că are nevoie de muncă pentru a te aduce la nivelul său.

Din Multatuli : „Ar rămînea puțin din ce numim conștiință, dacă am putea șterge din minte consecințele firești ale faptei rele".

La cei ce sufletul bun ar rămînea mila, la cei cu sufletul frumos, simțirea de răspingere a celui ce se vede murdărit de mocirlă.

Scanned with OKEN Scanner

Multatuli zice : „Azi e mai de frunte lucru să vinzi ceea ce a făcut altul, decît să faci însuți ceva". E vechea părere că munca de-a dreptul necinstește. Conducerea și exploatarea muncii pare un lucru mai de seamă. Nici o muncă — e culmea socială. E aproape de zei și oarecum de Dumnezeu, căci munca a fost impusă lui Adam ca pedeapsă. Și totuși numai muncind intră cineva în marele curent al naturii și trăiește în adevăr.

Ce deosebește diamantul de cărbune ? Nu că primește mai multă lumină, ci că *trimete* mai multă înapoi.

Moartea nu ne privește pe noi, ci pe acea putere care o dă. Noi n-o putem face așa sau altfel în *esența ei*. Pe noi ne privește viața, căci noi o creăm din zilele ce ni se dau.

Sufletele tari nu sînt cele răzimate pe multe proptele, ci acelea care stau numai pe temelia lor.

Slăbirea simțului de familie face în timpurile noastre moartea mai grea.

Te poți împăca deplin cu un dușman, iertînd ce a făcut, orice a făcut ; nu te poți împăca însă cu acela a cărui ființă însăși e o veșnică făgăduială de fapte rele.

Omul bun are clipe de răutate ; cel rău nu are clipe cînd e bun ; cînd se pare că este, e pentru dînsul.

Totdeauna te temi numai de închipuirea ta. Față de realitate lupți sau te supui — și una și alta fără frică.

În societatea modernă se cîștigă banii numai prin bani. Prin muncă se cîștigă *pînea*.

Cel ce rîde nu e totdeauna superior acelui de care rîde.

Zburînd sus, te faci nevăzut, dar *vezi*.

Pentru întărirea sufletului tău să fii mai recunoscător celui ce te va nedreptăți o dată decît celui ce-ți va da dreptate de o mie de ori.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru fiecare om e un drum către fericire : acela pe care e *chemat* să meargă. Cei mai mulți nu-l găsesc niciodată. Cei cuminți încearcă pînă la moarte. Cei mai proști se trîntesc la pămînt și plîng că sînt nenorociți.

A te supune naturii înseamnă a o domina.

Datinile sînt drumurile cele mari ale societăților ; legile numai parapetele de pe margeni, care opresc de a cădea pe cei nedeprinși și slabi.

Ai toată viața un școlar pe care niciodată nu trebuie să-l pierzi din ochi : tu însuți.

Sînt oameni care au nevoie de prieteni numai pentru a-i urî și a-i vinde.

Cel mai ieftin fel de a învinge un dușman e a te da drept prietenul lui.

O mie de înțelepți se pot înțelege mai bine decît doi proști.

Cel mai mare nebun e cel care se crede cel mai cuminte.

Cele mai multe vieți omenești sînt propoziții scrise neorînduit și întrerupte înainte de sfîrșitul lor firesc ; îngenunche înaintea lor și descifrează-le cu răbdare, ca o veche inscripție ștearsă, și tot vei prinde ceva înțeles.

Bestia din om poate fi înfrîntă sau mulțumită, pentru ca gîndul să-și ia zborul. A o mulțămi e și mai ușor, și mai plăcut. Mai viteaz e a o înfrîna.

Adevărul e pretutindeni, dar nu-l recunoaște decît acela care-l *caută*.

Cine bate la ușă ? Pune masca !

Mărinimia e cea mai mare virtute cînd nu e cel mai bun calcul.

Ce-i mai frumos pe lume a întrebat cineva dăunăzi ? Jertfa de sine.

Căuta dracul pe lume un om rău. Unul singur se înfățișă : era un biet necăjit de viață. Atunci, ca să nu se întoarcă cu mîna goală, Dracul prinse pe cel mai cuviincios dintre cei buni și, speriindu-se de dînsul, îl lăsă pe pămînt.

Dacă vezi lipsă în haina ta, o dregi ; dacă sufletul tău însuți are lipsuri și ți le arată oamenii compătimitori, de ce să te mînii pe ei și să li arunci cu pietre, cînd te poți opri la margenea drumului și, prin muncă, poți drege ?

Negația filosofică se poate întîmpina cu altă negație filosofică ; numai negația istorică dărîmă, rozînd temeliile, fără să-și dea seama că le distruge.

E totuși o mîngîiere că prin moartea noastră păstrăm tînără lumea.

Nu te izola ca să vezi mai senin și mai omenește pe ceilalți.

Cînd îți numeri dușmanii, adaugă-te și pe tine, și nu începe pedeapsa cu ceilalți.

Ferice de acela care înfățișează nația sa cum este, dar mai ferice de acela în care se poate gîci cum va fi nația sa urmînd pe calea însemnată de dînsul, cu sîngele viu al inimii sale !

[*Cugetări*, ediție îngrijită și prefațată de Barbu Theodorescu, Editura Tineretului, f. a.]

Mihai Ralea

EXPLICAREA OMULUI

AMÎNAREA, CONDIȚIE SPECIFICĂ A PSIHOLOGIEI UMANE

Aruncați unui animal flămînd o bucată de carne. Se va năpusti asupra ei și va înghiți-o într-o clipă. Chiar dacă îi va fi foame, un om va examina-o dacă e proaspătă sau nu, iar dacă e supus și prescripției unei diete, el va ezita sau va refuza pur și simplu s-o mănînce. Atingeți cu un obiect fierbinte sau cu un fir electric o parte a corpului unui animal. Automat, el se va trage în

Scanned with OKEN Scanner

lături și se va feri de contact. În aceeași situație, un om va suporta, cu toată suferința îndurată, și senzația termică dezagreabilă și pe acea electrică, dacă e supus unei cure de faradizare ori de diatermie, sau dacă suferința sa poate salva ceva la care el ține.

Amenințați un cîine : el va lătra sau va fugi. Sub biciuirea insultei, de cele mai multe ori, un om se va opri și va reflecta ce trebuie să facă. Exemplele luate din tot cîmpul reacțiilor psihice se pot înmulți la nesfîrșit. Animalul e sclavul ambianței. Dependența sa de excitantele externe e tiranică. Situația sa în raport cu mediul e ca aceea a unui fascinat, a unui somnambul.

Chiar sub sancțiunea morții, un fluture de noapte nu poate rezista atracției unei fîșii de lumină. De la reacția rapidă și perfect mecanică a tropismului sau a arcului reflex, pînă la răspunsul aproape tot așa de imediat al actului instinctiv ori la panica rectilinie, de sens unic, a clipelor de emoție, nimic nu se interpune între relația perfect directă, stabilită între excitantul extern și răspunsul său nervos. Pe traiectoria scurtă și instantanee a reflexului, instinctului ori emoției, nu e loc pentru nimic intermediar. Psihismul animal e exploziv, direct și nemijlocit. Un al treilea termen mediu se găsește doar în structura anatomică a arcului reflex. Neuronul corector se interpune între stimulent și reacțiunea sa. Dar rolul său e numai ca să transmită legătura, nu s-o împiedice. Iar cazurile de inhibiție care se produc în unele condiții iau o accepție pur fiziologică și nici una psihică. Mecanismul funcționează netulburat, după legi mecanice de fizică ori chimie, în cazul reflexului, după reacțiunea simplă și dreaptă a instinctului de conservare, în cazul instinctului sau al emoției.

Apărarea biologică, pasivă prin fugă, activă prin atac, e integrală și directă. Nici o ezitare n-o poate tulbura. Fenomenele de inhibiție, dacă nu sînt cauzate de metabolism sau de mecanica actului reflex, nici un prilej de ordin psihic — altul decît instinctul de conservare sub formă de frică, de repulsie fizică, adică de evitarea amenințării existenței — nu le poate pune în mișcare.

Din contra, în reacțiunile psihice omenești, nici un act nu e pe deplin simplu sau complet direct. Aproape totdeauna — afară de reziduurile psihice inferioare rămase încă în structura sufletească a omului ca moștenire a originei sale —, un obstacol se așază între provocarea externă și răspunsul său. Psihologia umană e compusă din trei termeni, nu din doi. Între percepție și act, ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frenator. El oprește impetuozitatea acțiunii, o cîntărește, o cenzurează și apoi o oprește definitiv ori îi îngăduie să se exercite. Mediul nu poate da porunci directe. Instinctul de conservare, însuși actul reflex pot

Scanned with OKEN Scanner

fi oprite în loc și examinate de o vamă inevitabilă. Urgența vitală nu se poate satisface fără nici o piedică. Cum vom vedea mai departe, aproape orice act psihic uman, chiar cel complet inferior, e *un act psihic suspendat*. Realizarea lui e aproape totdeauna *întîrziată*. Amînarea fenomenelor sufletești e o condiție primordială a oricărei activități psihice umane.

[...] Un om cuprins de panică, de frică, de furie poate răspunde după modul psihologiei zoologice. La omul normal și civilizat însă, chiar sub imperiul acestor stări primitive, violente, reacția va fi interceptată măcar un moment. La o analiză atentă și minuțioasă, va trebui să se descopere măcar schița unei clipe de ezitare, fie chiar abia formulată și pe urmă părăsită.

Amînarea întîrzie transformarea stărilor sufletești fie în acțiune, fie în mecanismul propriei lor realizări, în comparație cu stările sufletești mai simple. Vom vedea cum percepția față de reflex, memoria față de percepție, atenția față de distracție, judecata față de asociație, voința față de impulsie capătă în structura lor un resort de întîrziere. Amînarea presupune însă și așteptare, adică scurgerea unui lapsus de timp între ceea ce numește Pierre Janet faza de erecțiune a unei tendințe și consumarea ei în acțiune. Fenomenul așteptării e datorit unor cauze foarte variate. Cîteodată sîntem siliți să așteptăm pentru motive exterioare care nu depind de voința noastră. Un obstacol se opune uneia din acțiunile noastre. [...] Alteori cauzele care provoacă așteptarea sînt interne, aparțin conștiinței noastre. Fie că o acțiune prezintă un risc, o incertitudine și prefer să o fac mai tîrziu, fie că optez în realizarea actului pentru un moment viitor care mi se pare mai favorabil, fie că doresc ca fapta mea să fie perfecționată, o inhibiție a mea intervine și creează o stare de așteptare. Așteptarea e o conduită în raport cu timpul, cu durata. [...]

Această conduită presupune o serie de capacități psihice. Nu oricine știe sau poate să aștepte. Unii așteaptă toată viața un miracol care nu mai vine, adică așteaptă prea mult. Alții, impacienți, nerăbdători, se retrag prea repede, înainte de a fi obținut vreun rezultat. Incertitudinea viciază așteptarea și duce la nerăbdare sau la furie, care e tot o formă impulsivă a nerăbdării.[1]

Așteptarea constă în a separa printr-o durată cît mai lungă posibil separarea între excitație și consumarea actului în acțiune. Orice act sufletesc presupune o fază, fie și foarte scurtă, de pre-

[1] M-lle Morand, *Le problème de l'attente*, în *Année psychologique*, 1914—1919.

paraţie. În această fază se adaugă o serie de alte stimulări care se adună, se „sumează“ şi împreună pot duce la descărcare. Aşteptarea aduce astfel cu ea o acumulare de tensiune sufletească. Ea „încarcă“ actul sufletesc care urmează să se efectueze cu un plus de energie. Unii se descarcă în timpul aşteptării, fără să ajungă la momentul oportun. Aşteptarea consistă în a face prepararea necesară, conservînd „încărcarea“, fără a dezlănţui finalul.

Această acţiune pe care animalele şi oamenii au inventat-o s-a format foarte încet ; au trebuit secole după secole pentru ca fiinţele vii să ştie să aştepte. [...]

CONCLUZII

[...]

Funcţiunea de oprire, de inhibiţie a psihismului uman nu ni se pare a duce la aceste consecinţe pesimiste. *Din contra, putem uşor constata că fenomenul inhibitiv aplicat vieţii nu constituie o deprimare, ci un stimulent.* Orice obstacol e o provocare care mobilizează într-un organism alarmat, cuprins de panică, mult mai multe resurse, mai multe izvoare de energie decît o cale netedă, lipsită de dificultăţi. Oprirea constituie în ordinea vitală excitantul principal. [...]

Ceea ce e adevărat, din acest punct de vedere, în domeniul biologic e valabil şi în acel *psihologic*. Repetiţia unui excitant suprimă senzaţia. După cîteva minute nu mai auzim tic-tacul unui ceasornic, nu mai simţim o uşoară şi identică atingere tactilă, nu mai vedem aceeaşi culoare. Pentru ca senzaţia să reapară, trebuie o schimbare, o oprire a aceluiaşi stimulent, adică un fenomen de contrast. În capitolul afectiv, orice sentiment repetat se toceşte. Ne trebuiesc ciocniri de emoţii diferite, puternice. Un lucru obţinut uşor nu ne mai place. Dificultatea creează valoare şi în ordinea psihică şi în cea economică. Întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol. În morală e mereu valabilă vechea deviză : „L'adversité fait l'homme“. Persecuţia, sărăcia au creat totdeauna mai multe caractere, mai multe acte de eroism decît confortul şi comoditatea. De asemeni în artă facilitatea, uşurinţa au nimicit nenumărate talente. Din contra, expresia dificilă, laborioasă a născut adeseori adevăratele genii. Satisfacţia curentă, uşurinţa realizării şi a cuceririi duce la marasmul biologic şi psihic care se cheamă plictiseala, acea teribilă stagnare morbidă

Scanned with OKEN Scanner

a organismelor și a psihismelor de care s-au plîns cu atîta oroare romanticii, de la Baudelaire și Musset la Sören Kierkegaard. Există o mișcare dialectică între puțin și mult. Plictiseala e o saturație a abundenței, a reușitei ușoare, a lipsei de obstacole, a contactului cu suficiența, cu succesul, cu perfecțiunea. Insuficiența și piedica, obstacolul și înfrînarea dau strigătul de alarmă. Atunci se dezlănțuie în organism o stare de panică, care adună din motive de apărare o tensiune ce întrece cu mult dimensiunile pericolului.

[...] Dacă examinăm, din acest punct de vedere, sensul istoriei omenești, ne dăm ușor seama că progresul e datorit dificultăților și opozițiilor. Dificultățile creează marile elanuri. Apariția rațiunii și a conștiinței se datorește amînării, inhibiției sau piedicilor pe care aceste funcțiuni le introduc în psihismul automat și impulsiv al omului primitiv. Nu numai că aceste forme sufletești superioare nu ofilesc și nu degenerează forța psihică, dar ele constituie permanente tonice către creație și progres. Orice zăgaz care se găsește pe traiectoria unei energii în desfășurare îi mărește puterea și reacțiunea, prin acumulare și mobilizare. Aptitudinea opozițională a omului în raport cu mediul, ruperea de tendințele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcția umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis*, capabil de neîncetată perfectibilitate, de continuu progres. Pentru el nu există imposibil. Toate inovațiile artistice, morale, științifice par la început absurde, ridicole, penibile. Cu încetul însă se încetățenesc. Omul are oroare naturală și instinctivă pentru noutate. Lăsat la dispoziția pornirilor sale naturale, el ar fi rămas ca și primitivii Australiei, milenii în aceeași stare de amorțire. El a fost silit însă să aibă preferință eroică, care întreține căutarea, nemulțumirea față de ceea ce pare bun astăzi, dar care va deveni insuficient mîine. A nu fi mulțumit, a renunța la tihna care ți-o dă putința de a trăi liniștit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd și totuși aici, în această fecundă demență, stă tot progresul omenirii. De aici acea ură și ranchiună socială contra tuturor mucenicilor noutății și schimbării. Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porțiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibilă de azi, a căuta să treci prin curaj inconștient peste toate piedicile e considerat de multe ori o nebunie. Și totuși, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul. [...]

Probabil făcînd aluzie la aceste tentative, al căror rost nu se vede de la început, la această nebunie sublimă a tuturor curajurilor

Scanned with OKEN Scanner

fără utilitate, Goethe a spus : „Gloria ta constă în a nu reuși". Căutările nebunești sînt rude cu descoperirile neprevăzute. Rolul inexistenței există ; funcțiunea imaginarului e reală, și logica pură ne învață că *falsul implică adevăratul*. Se pare deci că istoria spiritului se poate rezuma în acești termeni : *„Spiritul e absurd prin ceea ce caută, e mare prin ceea ce găsește"* [1]. Toate visurile și utopiile noastre își au realitatea lor. A căuta să influențăm pe alții de la distanță, a fabrica aurul, a transmuta metalele, a ne deplasa în mediuri interzise speței noastre, a vizita astrele, a realiza mișcarea perpetuă și mai știu eu ce : facem atîtea visuri încît lista lor se poate oricît lungi, dar ansamblul acestor vise formează un straniu *program*, a cărui urmărire e legată de însăși istoria oamenilor...

Tot ce numim *civilizație, progres, știință, artă, cultură...* se raportă la această producție extraordinară și depinde de ea în mod direct. Putem spune că toate aceste visuri se leagă de condițiile date existenței noastre finite. *Sîntem o specie zoologică care tinde prin ea însăși să varieze domeniul său de existență* și s-ar putea forma o tablă, o clasificație sistematică a visurilor noastre, considerînd pe fiecare din ele ca îndreptat contra uneia din condițiile esențiale ale vieții noastre. Există visuri contra gravității, visuri contra legilor mișcării. Sînt altele contra spațiului și contra duratei. Darul ubicuității, al profeției, „apa de Jouvence" au fost visate și mai sînt încă și azi sub nume științifice. [...]

Dar omul conține în el însuși ceea ce îi trebuie ca să se nemulțumească în ceea ce îl mulțumea. El nu formează un *sistem închis* de trebuințe, de satisfacții, de nevoi... De îndată ce corpul și foamea sînt astîmpărate, în adîncul său ceva se agită, îl chinuiește, îl luminează, îl comandă, îl înțeapă, îl conduce în mod secret. [2] Ce mornă și ce tristă ar fi existența fără aceste perspective de utopie ! Ele singure dau preț vieții. Adesea omul își provoacă singur piedică și dificultăți pentru a sări peste banalul cotidian, care adoarme și tîmpește. Ca să se dezvolte, viața se cere contrazisă : orice elan e depășirea unui obstacol.

[*Explicarea omului*, în *Scrieri*, vol. I, Editura Minerva, 1972, p. 60—63, 298—303]

[1] Paul Valéry, *Variétés*, în *Oeuvres* (tome 1), Bibliothèque de la Pléiade, p. 862 (n. ed.)

[2] Paul Valéry, *Variétés*, p. 129. Citatele sînt extrase din textul *La Crise de l'Esprit*, cuprins în *Essais quasi politiques*, din *Variétés*, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1003 și 1001—1002 (n. ed.)

Scanned with OKEN Scanner

Lucian Blaga

ORIZONT ȘI STIL

[...]

Stilul, atribut în care înflorește substanța spirituală, e factorul imponderabil, prin care se împlinește unitatea vie într-o varietate de înțelesuri și forme. Stilul, mănunchi de stigme și de motive, pe jumătate tăinuite, pe jumătate revelate, este coeficientul prin care un produs al spiritului uman își dobîndește demnitatea supremă, la care poate aspira. Un produs al spiritului uman își devine sieși îndestulător, înainte de orice, prin „stil". Pornind la drum într-o cercetare, pe mai multe planuri deodată, ne declarăm din capul locului fixați asupra unei pietre unghiulare : stilul e un fenomen dominant al culturii umane și intră într-un chip sau altul in însăși definiția ei. „Stilul" e mediul permanent în care respirăm, chiar și atunci cînd nu ne dăm seama. Uneori se vorbește, ce-i drept, despre „lipsa de stil" a unei opere, a unei culturi. Ciocănită mai deaproape, expresia aceasta ni se descopere ca improprie. Ea redă o situație, dar o agravează nejustificat. Avem suficiente motive să presupunem că omul, manifestîndu-se creator, n-o poate face altfel decît în cadru stilistic. În adevăr, frecventînd mai stăruitor istoria culturii, istoria artelor, etnografia, dobîndești impresia hotărîtă că în domeniul manifestărilor creatoare nu există vid stilistic. Ceea ce pare lipsă de stil nu e propriu zis „lipsă", ci mai curînd un amestec haotic de stiluri, o suprapunere, o interferență. O situație caracterizată prin termenul „amestec haotic" e în sine destul de precară, dar nu contrazice teza noastră despre imposibilitatea vidului stilistic.

În genere, omului i-a trebuit timp îndelungat pînă să bage de seamă că trăiește necurmat în cadru stilistic. Trezirea aceasta tardivă se explică prin aceea că prezența stilului, mai ales în stratificările sale mai profunde, e pentru un anume loc și pentru un anume timp oarecum egală și neîntreruptă. Stilul e ca un jug suprem, în robia căruia trăim, dar pe care nu-l simțim decît arareori ca atare. Cine simte greutatea atmosferei sau mișcarea pămîntului ? Cele mai copleșitoare fenomene ne scapă, ne sunt insesizabile, din moment ce suntem integrați în ele. Astfel și stilul. Să nu se mire nimenea că recurgem la asemenea mari termeni de comparație. Ne vom convinge repede, în cursul cercetărilor noastre, că stilul e în adevăr o forță care ne depășește, care ne ține legați, care ne pătrunde și ne subjugă.

Scanned with OKEN Scanner

[...]

Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat și înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului : spațiu mioritic. Acest orizont, neamintit cu cuvinte, se desprinde din linia interioară a doinei, din rezonanțele și din proiecțiunile ei în afară, dar tot așa și din atmosfera și din duhul baladelor noastre. Acest orizont, indefinit ondulat, se desprinde însă, ceea ce e mult mai important, și din sentimentul destinului, din acel sentiment care are un fel de supremație asupra sufletului individual, etnic sau supraetnic. Destinul aici nu e simțit nici ca o boltă apăsătoare pînă la disperare, nici ca un cerc din care nu e scăpare, dar destinul nu e nici înfruntat cu acea încredere nemărginită în propriile puteri și posibilități de expansiune, care așa de ușor duce la tragicul hybris. Sufletul acesta se lasă în grija tutelară a unui destin cu indefinite dealuri și văi, a unui destin care, simbolic vorbind, descinde din plai, culminează pe plai și sfîrșește pe plai. Sentimentul destinului, încuibat subteran în sufletul românesc, e parcă și el structurat de orizontul spațial, înalt și indefinit ondulat. De fapt, orizontul spațial al inconștientului și sentimentul destinului le socotim aspecte ale unui complex organic, sau elemente care din momentul nunții lor fac împreună un elastic, dar în fond inalterabil, cristal.

Admițînd că sufletul popular românesc posedă un spațiu-matrice deplin cristalizat, va trebui să presupunem că românul trăiește, inconștient, pe „plai", sau, mai precis, în spațiul mioritic, chiar și atunci cînd de fapt, și pe planul sensibilității conștiente, trăiește de sute de ani pe bărăgane. Șesurile românești sunt pline de nostalgia plaiului. Și de vreme ce omul de la șes nu poate avea în preajmă acest plai, sufletul își creează pe altă cale atmosfera acestuia : cîntecul îi ține loc de plai.

Solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic are un fel mulcom, inconștient, de foc îngropat, nu de efervescență sentimentală sau de fascinație conștientă. Se probează încă o dată că aici ne mișcăm prin zonele „celuilat tărîm" al sufletului, sau într-un domeniu de investigație a adîncimilor. Aderențele acestea spațiale aparțin etajelor subterane ale existenței noastre psiho-spirituale, dar ele ies la iveală în cîntec și în vis. [...]

Să nu pierdem însă nici un moment din vedere că ne găsim pe un teren al nuanțelor, al atmosferei, al inefabilului și imponderabilului. Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare,

Scanned with OKEN Scanner

nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale sorții, în care nu vede vrăjmași definitivi. De un fatalism pus sub surdină de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet care-și simte drumul suind și coborînd, ca sub îndemnul și-n ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers.

[...]

GENEZA METAFOREI ȘI SENSUL CULTURII

[...]

În cadrul „naturii" omul este desigur un simplu animal înzestrat unilateral cu cea mai mare inteligență, dar această propoziție ni se pare pentru fondul chestiunii tot atît de irelevantă, ca și cum ai spune că în cadrul naturii și în perspectivele ei o „statuie" e un simplu *bloc de piatră cizelată*. [...] Animalul e însă cu desăvîrșire străin de „existența în mister și pentru revelare" și de dimensiunile și complicațiile vieții ce rezultă din acest mod de existență. Existența întru mister și revelare este un mod eminamente uman. Specific uman va fi prin urmare și tot alaiul imens de consecințe ce se desprind din acest mod, adică destinul creator al omului, impulsurile, aparatura și îngrădirile acestuia. Dacă animalul produce uneori fie unelte, fie lăcașuri, fie organizații, actele sale nu izvorăsc din existența conștientă întru mister și revelare. Aceste acte nu sunt „creatoare", ele se degajează stereotip din grija de securitate a animalului și mai ales a speciei, în lumea sa. Existența întru imediat și pentru securitate este desigur un mod, pe care nu-l depășește conștiința nici unui singur animal. [...] Cît de cu totul altfel e omul! Omul e capturat de un destin creator, într-un sens cu adevărat minunat; omul e în stare pentru acest destin să renunțe cîteodată chiar pînă la autonimicire la avantajele echilibrului și la bucuriile securității. Ceea ce se întîmplă să producă animalul, ca de exemplu lăcașuri, organizații, poate să fie judecat în înțeles exclusiv sub unghiul necesităților vitale. Aceste produse corectează sau compensează neajunsurile mediului și asigură animalului existența în acest mediu, care în atîtea privințe răspunde insuficient exigențelor; aceste produse n-au nici caracter metaforic-revelatoriu, nici aspecte stilistice; ele nu sunt „creații" cu adevărat; ele nu constituiesc niciodată o lume aparte și nu cer

Scanned with OKEN Scanner

să fie judecate după norme imanente lor, cum e cazul creațiilor de cultură ale omului, fără deosebire. Creațiile de cultură sunt și pot fi judecate după norme imanente, după norme ale căror temeiuri sunt întrețesute, într-un fel, chiar în destinul creator al omului și în angrenajul acestuia. Rostind această propoziție, ne referim la *categoriile abisale* ale omului, adică la acele categorii profunde ale inconștientului care alcătuiesc „matricea stilistică". Dacă se poate imagina că animalul se găsește în posesia unei cunoașteri imediate, ne este desigur îngăduit să-i atribuim și anume funcții de organizare a lumii sale, adică un soi de „categorii intelectuale". După toate semnele și experiențele *nu* putem însă atribui animalului *categorii abisale*. Structura psihică a animalului, cognitiv și plăsmuitor, nu e alcătuită din îndoite garnituri categoriale, etajate, ci în cazul cel mai bun dintr-un singur rînd și anume din categorii ale cunoașterii concrete. Animalul produce neapărat, și el, unelte și forme, dar aceste forme n-au la baza lor generatoare o matrice de categorii abisale, ci necesități vitale și sunt construite sub porunca repetiției, stereotip, prin instinct; ele sunt permanent aceleași. Animalul nu produce pentru a revela un mister, ci pur și simplu pentru a-și asigura existența sa și a speciei. Se poate așadar afirma că animalul, ca specie, poate fi într-o măsură autor de „civilizație". Cercetătorii traiului complicat al furnicilor și al albinelor ne pun desigur în uimire cu amănuntele surprinzătoare scoase la iveală. Totuși această civilizație animală se deosebește în multe privințe de civilizația umană. Organizația de stat a furnicilor sau a albinelor este miraculoasă, dar cînd o examinăm mai de aproape remarcăm că ele implică temeiuri mai puțin complexe decît organizațiile umane analoage. Organizația de stat la furnici și la albine este doar expresia existenței prudente întru imediat, o emanație a necesităților vitale și a grijei de securitate pentru colectivitate. În ordinea umană, organizația de stat și structurile ei depășesc întrucîtva această finalitate și se resimt, cel puțin indirect, de destinul creator, dincolo de simplele necesități de conservare ale omului, dincolo de criteriile securității. Statul uman, ca și toate produsele de civilizație, poartă în chip secund pecetea unor categorii abisale, un stigmat stilistic. De aceea forma organizației de stat a omului e așa de variată și așa de schimbăcioasă în cursul istoriei : ea e, prin reflex, dictată de „matricea stilistică" a grupului uman, căruia îi aparține. Civilizația animală este spre deosebire de cea umană „a-stilistică" și „a-temporală" adică non-istorică, adică non-creatoare. Omul, spre deosebire de animal, nu există numai întru imediat și pentru securitate, ci și în alt orizont : întru mister și revelare. Omul, și numai el, are în consecință un destin creator, care-i mo-

Scanned with OKEN Scanner

difică și-i dezaxează chiar și legile biologice. Semnificația și implicațiile acestui destin, pe plan ontologic, psihologic și metafizic, le-am expus în alte capitole, ceea ce ne-ar dispensa de o revenire. Totuși repetăm : omul, pentru a deveni om, a îndurat în afară de *mutațiunea structurilor biologice* și o *mutațiune ontologică*. În el se declară, printr-o izbucnire biologică *inexplicabilă*, un *nou* mod de a exista, *unic* în univers : existența în orizontul misterului și pentru revelare. Acest mod diferențiază pe om radical de tot restul lumii animale. Sub unghi metafizic ar fi de adăugat : omul „creează" spre a revela un mister ; actul său creator depășește imediatul, e însă limitat prin „frînele transcendente". Iată aspecte metafizice ce nu pot fi în nici un caz atribuite animalului, care produce cel mult pentru a corecta sau a compensa neajunsurile mediului, în măsura cerută de nevoile conservării sale.

[*Trilogia culturii*, F.R.P.L.A., 1944, p. 7—9, 167—169, 506—509]

D. D. Roșca

EXISTENȚA TRAGICĂ

În fața existenței descrise în capitolele II și III ale cărții noastre, o a treia atitudine metafizică (morală și etică) ar fi posibilă. E cea pe care o propunem în cele ce urmează. Ea ni se pare a fi singura care ar căuta să țină consecvent seamă de figura dublă, figură de Ianus, ce ne-o arată, constant, realitatea.

Anume : *să nu totalizăm experiența* nici într-un sens, nici în altul. Să acceptăm existența așa cum este. Sau, mai precis, așa cum este ea *pentru noi :* s-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei ; să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar și neinteligibilă ; că e rezonabilă, dar și absurdă ; cu sens, dar și fără sens. Să recunoaștem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi și norme de care ascultă spiritul ; că dreptul la existență al valorilor nu este asigurat de însăși esența ultimă și contradictorie a universului, rațiunea și întîmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăși rădăcina lucrurilor ; că binele și răul, valoarea și nevaloarea, spiritul și natura oarbă, aspecte ale existenței deopotrivă de reale, se combat cele mai adeseori cu sorți de izbîndă de partea răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Și colaborează adesea numai întîmplător. Să recunoaștem, prin ur-

Scanned with OKEN Scanner

mare, că adevărul și dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingătoare din acest antagonism tragic ; că înfrîngerea și dispariția lor totală este tot atît de posibilă ca și victoria lor. Mai mult decît atît : nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată ; fiind destinat din eternitate ca forțele antagoniste să se combată în eternitate.

E vorba deci de un conflict în care se decide soarta minunatei și neliniștioarei realități care se cheamă popular și poetic : suflet. E vorba de soarta noastră ca ființe spirituale și de destinele civilizației create de noi. E vorba de un conflict care, în general, nu are sfîrșit. Nu poate să existe, credem, spectacol mai tragic decît acesta.

Spectacolul — unde sîntem privitori și actori totodată — cîștigă, evident, în potențial tragic și-n grandoare în măsura în care ochiul spiritual al spectatorului și participantului — ins ori colectivitate civilizată — pătrunde mai adînc și mai departe. Adică, în măsura în care orizontul lor spiritual, rezultat al gradului de bogăție interioară, este cît mai întins.

Căci știut este că cu cît personalitatea cuiva este mai complexă — complexitate care, în teză generală, poate merge crescînd cu cultura, dar poate fi și o dată inițială de constituție — cu atît găsește mai greu soluții la problema ce ne preocupă, problemă ce i se pune mai puțin simplist.

Soluțiile pe care i le-au dat în cursul vremurilor marile religii, și care au oferit motive suficiente de nădejde și certitudine la milioane și milioane de suflete, se arată tot mai nesatisfăcătoare, pe măsură ce personalitatea spirituală devine o realitate mai complexă. Sentimentul mizeriei, al nedreptății și al riscului suprem, cu alte cuvinte : sentimentul tragic al existenței crește cînd scade speranța unei reparații dincolo de moarte.

Nu ignorăm, pe de altă parte, că astfel de probleme nu se pun decît în conștiințele cu mare orizont spiritual : un grad relativ înalt de intensitate și complexitate a vieții interioare este necesar ca ele să se pună. Astfel, și-n această privință se confirmă adevărul că extremele se ating : conștiințele simple și cele complexe în măsură mare își pun de obicei problema sensului existenței. Conștiințele pe care le-aș numi mijlocii o ignorează.

În legătură cu cele susținute în aceste din urmă trei alineate, cerem voie cititorului să reproducem pentru a doua oară din autorul citat în paragraful precedent. Suarès, căci de el e vorba, pune problema în alți termeni decît noi. Ea e însă aceeași problemă morală — metafizică care ne preocupă. Și ne place spiritul în care e pusă : ...„Totul în viață e să faci unitate cu tine însuți. Cu cît

Scanned with OKEN Scanner

omul va fi mai bogat, cu atît îi va fi mai greu să rezolve problema. Evoluția lui a sădit în el toți îngerii lui Ormuz și toți demonii lui Ahriman : trebuie să-i împaci și să-i forțezi să-și dea concursul formei de plenitudine în care viața eternă este cuprinsă. Între elementele diverse și care se combat, forța personalității este aceea care face ordine. Ca orice putere, ea stabilește ranguri și o ierarhie ; luminilor le distribuie cu exactitate umbrele ce le aparțin ; impune echilibru drept efectelor răului și binelui. Spiritul cel mai bine dotat poate fi strivit sub povara darurilor sale : căci nu totdeauna reușește să creeze armonia pe care o dorește ; și disperarea lui anunță poticnirea. Rămîne pentru altă viață să caute acordul care mîntuiește și pe care nu l-a găsit de data aceasta. E mai ușor celui sărac cu duhul și cu voința să reușească decît celui bogat, prea înzestrat cu forțe contrare... Poeților le este mai puțin asigurată mîntuirea. Ei sînt cei mai bogați în elemente în conflict și mai greu se pot uni cu ei înșiși. Mulți artiști se jertfesc operei lor și n-o egalează. Opera lor e una, iar ei înșiși nu numai nu sînt unul și același, ci sînt mîndri că nu sînt ; se împart și se împrăștie în unități succesive, din care nu le rămîne lor înșile nimic..." [1].

Revenind la aspectul cosmic al problemei ce ne interesează, să subliniem că rezultatul conflictului în care se poate decide destinul nostru și al civilizației create de noi este nesigur, în sensul cel mai tare al cuvîntului.

Sentimentul cu adevărat tragic al vieții se naște în sufletul nostru în momentul, și numai în momentul, în care ne-am dat seama lucid de absoluta incertitudine despre care vorbim. Incertitudine ce mărește sentimentul nostru de solitudine în fața existenței.

Tot în aceste momente, neliniștea metafizică umple străfundurile conștiinței noastre.

Cea mai înaltă probă a omeniei noastre, neliniștea metafizică este, între multele pe care le avem, singura care nu poate fi clasată în genul : frică de amenințare, reală sau presupusă, a mediului înconjurător. E o neliniște oarecum gratuită.

Ca atare, ea este, în substanța ei, sentiment foarte de aproape înrudit cu cel numit „fior estetic". C-un anumit fel de fior estetic : cu cel pe care ți-l trezesc operele de artă de înaltă calitate. Căci nu vi se pare că suprema poezie (în dramă și roman) închide, la rădăcina inspirației ei și în consecință și a emoției estetice pe care

[1] *Quelques grandeurs secrètes*, în „Les Nouvelles Littéraires", 6 iunie 1931.

o trezește, stări de conștiință ce nu se deosebesc de sentimentul numit neliniște metafizică decît în grad și-n aproape imperceptibile nuanțe ?

*

Sentimentul tragic al existenței și neliniștea metafizică, tovarășă nedespărțită a lui, pot deveni izvor de intimă și tainică deznădejde pentru unii, forțe întăritoare de incomparabilă tensiune sufletească și de acțiune pentru alții.

Acest caracter opus al reacțiilor sufletului în fața aceleiași existențe (căci în fel identic concepută și de cei dintîi și de cei din urmă), reacții hotărîtoare de destin, își are poate originea ultimă în constituția sufletească pe care fiecare din noi am adus-o pe lume. Depinde, cum se zice, de temperament, de sensibilitate.

Pe plan teoretic, sentimentul de deznădejde despre care vorbim nu poate îmbrăca decît o singură formă lipsită de orice ipocrizie a ficțiunilor mai mult sau mai puțin pioase și consolatoare : forma grandioasă a protestului. Blaise Pascal, în una din cunoscutele, din celebrele sale cugetări, a formulat, se știe, clasic un astfel de protest : „Omul nu e decît un fir de trestie, cel mai slab din cîte a făcut natura. Nu e nevoie să se înarmeze tot Universul pentru a-l strivi. Dar chiar dacă Universul l-ar strivi, omul ar fi totuși mai nobil decît ceea ce-l omoară, pentru că știe că moare și cunoaște superioritatea pe care Universul o are asupra lui ; Universul nu știe nimic despre aceasta."

Trecînd peste melancolica consolare pe care credinciosul Pascal o scoate din noblețea omului care știe, să reținem numai grandoarea pascaliană a omului care, mulțumită faptului că cunoaște, știe pieri protestînd contra Universului care-l strivește...

[...] La ce fel de conduită practică duce însă, în linie dreaptă, sentimentul deznădejdii metafizice ? Întocmai ca și pe plan teoretic, și pe cel practic nu există decît o singură atitudine cu adevărat consecventă : resemnarea și renunțarea la acțiuni hotărîtoare de destin.

Zicem „acțiuni hotărîtoare de destin", căci renunțarea la orice fel de acțiune este, evident, imposibilă. Ea ar fi cu putință numai în cazul în care se renunță la viață. Diogen însuși, cel mai consecvent dintre înțelepții care au propovăduit o astfel de „liberare", n-a putut evita acțiunile elementare impuse pînă și de cea mai simplificată existență.

Scanned with OKEN Scanner

E această renunțare o formă de libertate spirituală mare. Dar problematică libertate de „înțelept", nu de erou. Înțelept care, renunțînd la rolul de agent determinant în desfășurarea deconcertantei și imprevizibilei drame care e existența, se mulțumește „cuminte", să fie numai clarvăzător spectator al ei.

Detașarea aceasta a filosofului nu se deosebește de cea pe care o presupune atitudinea estetică autentică, decît prin faptul că este reflectată. (Detașarea artistului mare este oarecum instinctivă; aceasta, fie că e vorba de arte care lucrează cu elemente sensibile, cum sînt, de exemplu, sculptura sau pictura, fie că artistul își ia elementele de construcție din domeniul conștiinței, cum e cazul poeziei.)

Rară de tot în istoria gîndirii filosofice, prezentă totdeauna în substanța însăși a marii viziuni artistice, detașarea despre care e vorba realizează acea poziție spirituală superioară care poate duce la cunoașterea supremă. Căci, renunțînd în chip absolut la scopurile și exigențele acțiunii — care deformează realitatea veritabilă — ea face, din viziunea directă a existenței, scop. Între toate atitudinile spirituale posibile, detașarea, imanentă totdeauna atitudinii artistului mare, și formînd punct de plecare pentru o filosofie ca aceea pe care o discutăm în acest moment — punct de plecare de proveniență afectivă — poate face posibilă în măsură maximă o concepție spectaculară a existenței.

Ca și-n arta mare, ceea ce l-ar interesa pe înțeleptul complet detașat ar fi: nu scopurile, ci însăși experiența, nu „devenirea", ci existența. Asemenea limbajului poetic, limbajul lui ar avea atentă grijă de natura proprie a lucrurilor despre care ar vorbi și nu s-ar mărgini să le indice numai fragmentar, în vederea transformării lor și a acțiunii, cum face limbajul practic și cel științific.

Pe o astfel de poziție teoretică, atitudinea filosofică nu s-ar mai deosebi de cea estetică decît în mijloacele de expresie diferite la care ele recurg. Pornind din izvoare identice și urmărind aceleași scopuri, filosofia ar exprima cu ajutorul noțiunilor abstracte ceea ce marea artă exteriorizează simbolic cu ajutorul culorilor, al pietrei, al imaginii verbale etc.

În acest caz — pe care filosofia nu-l realizează decît prelungind pe plan practic și-n chip absolut consecvent sentimentul deznădejdii metafizice — deosebirea mare care este între artă-filosofie de o parte și știință de altă parte ar fi aceea care există între „trăire" și „adaptare".

Am reținut în trecere acest caz, pentru filosofie rar și extrem, cu gîndul să scoatem încă o dată în evidență convingerea noastră

Scanned with OKEN Scanner

că atitudinea metafizică și cea estetică, deși diferite, și de neînlocuit una cu cealaltă, au afinități profunde.

*

Cealaltă reacție sufletească hotărîtoare de destin, adică aceea care răspunde dublului caracter al existenței printr-o mare tensiune interioară, ne va ocupa mai mult. [...]

Tensiunea sufletească cea mai mare pe care o putem atinge se naște în momentul cînd ne-am dat seama lucid de absoluta incertitudine în care ne găsim în ce privește evoluția și rezultatele eventuale ale conflictului de forțe opuse despre care am vorbit în tot cursul precedentului capitol. Tensiunea interioară cea mai mare pe care o putem atinge vine din convingerea fermă ce-o cîștigăm despre caracterul absolut problematic al vieții spiritului, despre caracterul de aventură și miracol pe care-l au civilizația și valorile ei.

Acest sentiment constant al nesiguranței destinului nostru ca ființe spirituale ne ține perpetuu trează grija problemelor nedezlegate sau nerezolvabile ; conștiința conflictelor neîmpăcate sau de neîmpăcat.

Tensiunea interioară astfel produsă devine resortul tare al unui efort constant pe care ne vedem nevoiți să-l facem spre a restabili mereu pierdute echilibruri, între forțe și valori antagoniste, dar deopotrivă de imposibil a fi sacrificate fără pierderi reale pentru bogăția vieții noastre spirituale. Ea devine resortul unui efort ce-l facem clipă de clipă pentru a liniști — în chip etern provizoriu — adînca noastră conștiință a veșnicei insuficiențe de care suferim.

Avem convingerea că numai acest efort — la rîndul lui întăritor de tensiune interioară — ne adaptează la imperativele supreme pe care le dictează viața spirituală, adică viața cu adevărat omenească. Personalitățile spirituale puternice, ca și popoarele creatoare de mari valori sufletești, au fost stăpînite în măsură considerabilă de tensiune interioară mare. Acolo unde n-a existat tensiune interioară sau acolo unde ea, datorită nu importă căror împrejurări, a dispărut la un moment dat, a lipsit de la început duhul creator de civilizație originală, respectiv, murind acest duh, au decăzut și dispărut civilizații o dată create.

Acolo unde nu există din naștere sentimentul insuficienței, sau unde toate tensiunile interioare au fost echilibrate, dispare orice posibilitate și dorință de progres : omul nu protestează, nu mai protestează contra a ceea ce există pur și simplu. E necesar ca omul

Scanned with OKEN Scanner

să aibă conștiința că-i lipsește ceva, pentru ca să caute a depăși starea de fapt.

Dar toți acei care au adus ceva nou pe această lume, fie în domeniu profan, fie în împărăția spiritului, toți acei care au coborît o fărîmitură de Cer pe acest Pămînt, toți acei care au împărțit aici puțină dreptate au pornit, în drumul lor neprevăzut și plin de riscuri, cu proclamația principiară : „Ce este, nu e cum trebuie să fie ! Refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este !“

Susținem deci că sentimentul tragic al existenței, neliniștea metafizică și tensiunea sufletească mare — aspecte foarte puțin diferite ale aceleiași adînci și permanente stări afective a conștiinței — sînt izvor de foarte mare putere sufletească. Susținem că această stare emoțională își atinge potențialul maxim numai cînd este determinată de o viziune a realității asemănătoare aceleia pe care am descris-o noi în cele ce precedă. Și mai susținem că puterea sufletească amintită e creatoarea celei mai mari libertăți spirituale pe care omul o poate cuceri în această lume. Libertate *activă*, transformatoare de Lume, nu libertate pasivă, de simplu protest. Folosind o formulă anterioară, să zicem scurt : libertate eroică încărcată de riscuri, nu prudentă libertate de „înțelept“.

[*Existența tragică*, ediție definitivă, Editura Științifică, București, 1968, p. 177—185]

M. Eminescu

ODĂ

— în metru antic —

Nu credeam să-nvăț a muri vrodată ;
Pururi tînăr, înfășurat în manta-mi,
Ochii mei nălțam visători la steaua
Singurătății.

Cînd deodată tu răsărișI în cale-mi,
Suferință, tu, dureros de dulce...
Pin-la fund băui voluptatea morții
Nendurătoare.

Jalnic ard de viu chinuit ca Nessus,
Ori ca Hercul înveninat de haina-i ;
Focul meu a-l stinge nu pot cu toate
Apele mării.

De-al meu propriu vis, mistuit mă vaiet,
Pe-al meu propriu rug, mă topesc în flacări...
Pot să mai renviu luminos din el ca
Pasărea Phoenix ?

Piară-mi ochii turburători din cale,
Vino iar în sîn, nepăsare tristă ;
Ca să pot muri liniștit, pe mine
Mie redă-mă !

[*Poezii*, vol. III, ediție critică de D. Murărașu, Editura Minerva, 1972, p. 92]

Tudor Arghezi

ÎNTRE DOUĂ NOPȚI

Mi-am împlîntat lopata tăioasă în odaie.
Afară bătea vîntul. Afară era ploaie.

Și mi-am săpat odaia departe subt pămînt.
Afară bătea ploaia. Afară era vînt.

Am aruncat pămîntul din groapă, pe fereastră.
Pămîntul era negru ; perdeaua lui, albastră.

S-a ridicat la geamuri pămîntul pînă sus.
Cît lumea-i era piscul și-n pisc plîngea Isus.

Săpînd s-a rupt lopata. Cel ce-o știrbise, iată-l,
Cu moaștele-i de piatră, fusese însuși Tatăl.

Și m-am întors prin timpuri, pe unde-am scoborît,
Și în odaia goală din nou mi-a fost urît.

Și am voit atuncea să sui și-n pisc să fiu.
O stea era pe ceruri. În cer era tîrziu.

[*Versuri*, E.S.P.L.A., 1959, p. 81]

Ion Barbu

NASTRATIN HOGEA LA ISARLÎK

Lui Al. R.

Țara veghea turcită. Pierea o dup-amiază,
Schimbată-n apa multă a ierbii ce-nviază,
Cînd, greu și drept, pe sceptrul de pai mărunt la fir,
Gîndacul serii urcă ghiocul de porfir.
Cer plin de rodul toamnei îmi flutura — tartane —
Tot vioriul umed al prunelor gîltane :
Grădină îmi sta cerul ; iar munții, parmalîc.

Un drum băteam, aproape de alba Isarlîk,
Cu ziduri forfecate, sucite minarete
Și slujitori cu ochii rotunzi ca de erete
Și, azmuțit cîmpiei, un fluviu leșios ;

În gînduri încărcate, cînd căutam pe jos
Argintul unei scule de preț, atunci picată :
Cuțit lucrat, vreo piatră în scump metal legată
Greu cearcăn de cadînă topit la un bairam ;
Nici eu nu mai știu astăzi ce lucruri căutam.

Încolăcite ceasuri ! Cu voi, nu luai aminte
Cum, pe resfrînta buză a mătcii dinainte,
O spornică mulțime se tencuia-n pereți.
Veneau de toată mîna : prostime, tîrgoveți,
DervișI cu fața suptă de veghi, aduși de șale,
Pierduți între pufoase și falnice pașale ;
Iar ochii tuturora călătoreau afund...

Cînd vasul fără nume trecu prin dreptul nostru
Un fund de vad îi prinde și pîntecul, și rostru.
Cutreierată, apa jur împrejur undi...
Și glăsui un pașe într-astfel :
— Efendi,
Corăbier și oaspe în porturile mele,
Primește-aceste daruri și-aceste temenele :
La nava ta se cade pe brînci ca să mă-nchin,
Că bănuiam caicul lui Hogea Nastratin.

Un zvon ne turburase. Ziceau : e închis supt ape
Răsfățul ce nici marea turcească nu-l încape,
Și ușuratul Hoge, mereu soitariu,
Încheie-acum Bosforul cel limpede-n sicriu
Cu mîlul giulgi. — Eu, unul, n-am vrut să cred.
Și iată,
Lucești în bucuria cetății înviată !

Dar ne mîhnești c-o față prea tristă ; hai, curînd !
Nu sta pe punte, coabe cu pîntecul flămînd !
Noi ți-am adus năutul dorit, și sumedenii
De roșcove uscate și tăvi cu mirodenii.
— Coboară, iscusite bărbat, și ia din plin.

Dulceagul glas al pașii muri prin seară lin.
Cum nici un stîlp ori sfoară nu tremura pe punte,
În gîndurile toate, soseau ninsori mărunte
Și unsuroase liniști se tescuiau sub cer.
Și deslușit, cu plînsul unui tăiș de fier
În împletiri de sîrmă intrat să le deșire,
O frîngere de ghețuri, prin creștete, prin șire,
Prin toată roata gloatei ciulite, răscoli.

Căci, răsărind prin ceață și călărind pe fund,
La dunga unde cerul cu apele îngînă,
Aci săltat din cornuri, aci lăsînd pe-o rînă,
Se războia cu valul un preaciudat caic :
Nici vîsle și nici pinze ; catargul, mult prea mic ;
Dar jos, pe lunga sfoară, cusute între ele,
Uscau la vînt și soare tot felul de obiele,
Pulpane de caftane ori tururi de nădragi ;
Și, prin cîrpeli pestrițe și printre cute vagi,
Un vînt umfla bulboane dănțuitoare încă.

Ce ruginiri de ape trezite și ce brîncă
Lăsară fierul rînced și lemnul buretos ?
În loc de aur, pieptul acelui trist Argos
Ducea o lînă verde, de alge năclăite,
Pe cînd la pupă, trase — edec ca niște vite
Cu țeastă nămoloasă și cornulețe mii
Treceau în brazda undei șirag de răgălii.

Sub vîntul drept, caicul juca tot mai aproape.
Atunci, cu ochi de seară și-abia deschise pleoape
(Căci, grei de-ngîndurare, nămeți mă năpădeau)
Cu ochi ce cheamă somnul din goluri și îl beau,
Îmi deslușii deasupra, înghemuit pe-o bîrnă,
Un turc smolit de foame și chin, cu fața cîrnă,
Cu mîinile și gura aduse la genunchi.

Trei petece răzlețe i se țineau de trunchi.

Pic lîngă pic, smalț negru, pe barba Lui slei
Un sînge scurt, ca două mustăți adăugite,

Vii, *vecinici*, din gingia prăselelor cumplite
Albiră dinții-n pulpă intrați ca un inel

Sfînt trup și hrană sieși, Hagi rupea din el.

*

La Isarlîk, cea albă de lespezi, gloata suie,
Dar greii pași prin ierburi și stuh se împletecesc.
În ochi, din lîncezi ape, cum pîlpîie gălbuie
Și uleioasă, dîra caicului turcesc !

[*Versuri și proză*, Editura Minerva, 1970, p. 69—72]

Constantin Noica

CUMPĂTUL VREMII ȘI SPIRITUL ROMÂNESC

Nu atît grija și frica începutului
Cît grija și primejdia svârșitului...

(dintr-o scriere veche)

De la maladiile ontice devenite maladii ale spiritului, ca și de la simptomele și manifestările lor, pretutindeni întîlnite, putem acum trece simplu la spiritul românesc, cu neașezările, așezările și rostirile lui.

Toate maladiile spiritului au fost reactivate, sub devenirea stimulată și astfel *planetară* în care a intrat istoria. Chiar dacă în unele părți ale lumii, puternic influente încă, așa cum este lumea

Scanned with OKEN Scanner

Apusului european și mai ales american, predominantă ni s-a părut cîte o maladie, în particular acatholia, totuși conjunctura istorică în care ne aflăm, cumpătul vremii, cum îi putem spune după limba noastră veche, pune în joc *toate* maladiile laolaltă. Și de altfel omul european a fost și este bîntuit de toate, mai mult poate decît omul din alte locuri ale pămîntului, iar ca părtaș la destinul Europei, spiritul românesc le va fi încercat și el. Cu toate acestea precumpănesc la el unele maladii, și tocmai de aceea ar putea fi de folos — nu numai pentru cunoașterea de sine ci și pentru eventuala contribuție pe care am aduce-o, cu un plus de afirmare în lume, la rînduielile acesteia — să punem în bună lumină, pe cît putem, firea noastră mai deosebită.

Să reamintim numai, înainte de a face confruntarea spiritului nostru cu omenescul pămîntului, însuflețit de maladii constitutive cum este, cît de mult pozitiv se manifestă în aceste inevitabile neașezări ale omului. Le-am dedus din precaritățile ființei, adică „de sus", nicidecum în felul în care se face de obicei, mai ales astăzi (cu freudismul de pildă) de undeva din subteranele omului, în chip reducționist. Dar dacă s-ar regreta și căuta neapărat echilibrul ființei, în locul precarităților ei, am fi în drept să ne întrebăm : este oare echilibrul ființei posibil, și dacă ar fi, este el cu adevărat creator ? Ce anume vine să dea măsura omului : ființa, atinsă și bine cumpănită, sau creația ?

Să spunem totuși încă o dată că nu este de ales între adevăr și căutarea lui, între ființă și devenirea ei, ci că adevărul este el însuși o mai departe căutare, așa cum ființa este pentru om un îndemn la modelare și creativitate, o asemenea creativitate fiind măsura plină și în orice caz cea istorică a omului. Chiar dacă în zonele spiritului s-a putut obține, în cîteva rînduri, ceva de ordinul ființei împlinite, a fost doar pe plan individual și cu o împăcare de sine care, ca în lumea indiană, a fost anistorică.

În schimb maladiile spiritului ne-au părut nu numai constituționale omului istoric dar și benefice (ele fiind cu adevărat „maladii" doar în formele agresive sau forțate, ca în cazul fachirismului, la ahoretie, sau în excesele europene vestice de astăzi) ; iar de pe acum putem spune că, în măsura în care totul în om trebuie să fie *întru* ființă, mai degrabă decît *în* ea — cum nu pare a fi omul decît sub o iluzie ori excepție — înseamnă că o cale, un Tao, o bună deschidere „către", pe care ar exprima-o tocmai vocabula noastră, „întru", conferă dreapta măsură sau măcar buna denumire a vieții spirituale, exprimînd în același timp sensul pozitiv și sorții creatori a tot ce ni s-a părut potrivit să numim maladie. În acest sens „maladivitatea" spiritului românesc nu va trebui de fel înțe-

Scanned with OKEN Scanner

leasă ca o invalidare a lui, cum nu a fost cazul nici pentru celelalte lumi ; ba încă vom spune la capăt că, într-un fel, cu „a fi întru" al nostru, cineva ar putea vedea că aducem și propunem lumii largi o a *șaptea* maladie, care să fie și contribuția noastră rodnică în cumpătul vremii.

Avînd așadar parte de *toate* maladiile spiritului, ceea ce înseamnă de toate marile orientări ale omului, spiritul românesc pare mai însuflețit de unele și mai sensibilizat de altele, cu alte cuvinte pune accente diferite pe orientările omenești. Să începem cu ultima maladie descrisă, *acatholia*. Fără să-i repugne sau fără să se vadă în inferioritate față de cuceririle civilizației la care a dus acatholia modernă — o civilizație pe care am însoțit-o statornic cu inventivitatea noastră, în posibil chiar dacă nu întotdeauna în real — spiritul românesc nu este totuși predispus către alte forme ale maladiei spirituale respective. El îi acceptă din plin rezultatele, dar nu subscrie de bună voie spiritului în care unele din ele au fost obținute, în particular nu subscrie refuzului oricărui sens general pentru civilizație. Și de altfel este o întrebare dacă refuzul generalului, și mai ales stăruința în acest refuz, cum pare a face o bună parte din lumea occidentală, nu riscă să transforme în eșec spiritual aceea ce s-a obținut. În fond, primejdiile *acestei* acatholii sînt puse în lumină tocmai de agenții civilizației de tip acatholic.

Românul spune de cîte cineva : „Nu are nimic sfînt în el". Oricine simte că nu este vorba de un sens religios al spusei, chiar dacă la început ea a putut să-l aibă pe acesta. Spunînd așa, oricine se gîndește la pietatea, adevărul sau măsura — acea mult invocată măsură a spiritului nostru — pe care trebuie s-o punem în tot ce facem. Dar în felul acesta invocăm, chiar fără s-o recunoaștem limpede, ceva de ordin mai general, un înțeles și rost pe care trebuie să le aibă lucrul făcut de om și omul însuși, cu viața pe care și-o dă. Despre Don Juan, acatholicul pe care-l socoteam reprezentativ pentru of ormă a maladiei, noi putem spune simplu că „n-are nimic sfînt", și cu această vorbă rostim în felul nostru gîndul ultim despre el. La rîndul lor, creațiile excesive ale tehnicii noi, atîtea produse excedentare ivite într-o societate de consum, ba însăși societatea de consum în întregul ei, pot cădea sub judecata noastră : ea își spune singură societate de consum (ca și cum o societate, o comunitate umană, ar putea fi doar atît !) tocmai pentru că recunoaște nelămurit că „n-are nimic sfînt", așa cum bunurile ei sînt uneori lipsite și ele de orice îndreptățire, neținînd de o nevoie reală, care să le dea caracterul de lucru „sfînt" în viața omului și a societății.

Am putea lua atunci fiecare trăsătură, din rîndul celor înfățișate la acatholie — cum am putea face cu toate celelalte mala-

Scanned with OKEN Scanner

dii, de altfel — și am obține în felul acesta, printr-o confruntare mai riguroasă, cîteva trăsături caracterizatoare pentru spiritul românesc. Dar ne îndoim că am obținut, cu tabloul maladiilor și cu prezentarea lor clinică, o bază științifică atît de riguroasă încît să putem releva, în spirit de exactitate, ce anume revine și ce nu poate reveni pînă la capăt spiritului românesc. Și de altfel, ni s-a părut că pornirea spre exactitate și diagnostic sigur este ea însăși un simptom al acatholiei, favorabil în unele planuri dar dăunător, poate, cînd tinde să ia locul deschiderii către adevăr. Ne interesează adevărul despre noi înșine, și de aceea confruntarea pe care o vom întreprinde va fi ceva mai liberă, mulțumindu-se să rămînă o simplă *sugestie* de adevăr.

Ceea ce merită a fi reținut încă de la acest prim caz al acatholiei — ce nu pare a reveni din plin spiritului românesc — este faptul că maladia spirituală respectivă ne încearcă totuși și pe noi, ca români, în diverse chipuri. Dacă în comic, ca gen literar, am văzut o expresie a acatholiei, atunci Caragiale, cu tot ce este reprezentativ în el pentru spiritul românesc, trebuie invocat. Nu încape îndoială că, dincolo de genul literar pe care l-a adoptat cu precădere, Caragiale însuși a fost bîntuit de acatholie : cel puțin unora, el le părea să nu aibă nimic sfînt în el. Fără a pune aci în discuție genul literar și limitele lui spirituale în artă — despre care am amintit mai sus, arătînd că sentimentul adînc al ridicolului sau chiar absurdul contemporan ar putea fi socotite mai afirmativ spirituale decît comicul — ca și fără a discuta natura umană a lui Caragiale, despre a cărui prezență și funcție în cultura noastră s-a putut spune cîte ceva rău și foarte mult bine, va trebui să admitem că pe toți ne încearcă uneori ceva acatholic, nu numai sub forma, totuși fecundă spiritualicește cînd nu e decît o treaptă, a scepticismului de gîndire, ci și sub una, mai spumoasă și ținînd de exercițiul suveran al deșteptăciunii, zeflemeaua anume. S-au zeflemisit în trecut prea multe lucruri, stări și destine, în viața noastră publică, dacă n-ar fi fost decît Revoluția de la „pasiopt". Din pozitivul acatholiei, avem exercițiul bun al inteligenței și bucuria iluminismului ; în schimb, pe plan economic, ne-au lipsit oarecum calitățile (din fericire și defectele) popoarelor comerțului, așa cum pe plan moral ne-a lipsit în trecut prea mult, cîteodată, self-respectul, sentimentul răspunderii imediate — chiar dacă l-am avut pe cel al răspunderii ultime —, simțul exactității în comportare, al acurateții în ce producem și facem. Pe plan spiritual de viitor, rămîne de văzut dacă vom ști să ne lăsăm bine prinși în elanul revoluției tehnico-științifice, care stă să schimbe lumea.

Scanned with OKEN Scanner

Sîntem așadar imunizați contra a aceea ce poate fi prost în acatholie, dar nu total desprinși de unele manifestări, mai mult sau mai puțin mediocre, ale ei. Nefiind prinși direct în fervoarea și creativitatea ei, ne rămîne totuși să aducem o contribuție — poate mai de preț — la eventuala ei ispravă în istorie, făcînd aceasta printr-una sau alta din maladiile ce ne încearcă.

Vom trece atunci la celelalte maladii spirituale, încercînd să vedem care anume ne revin în propriu și care mai mult prin contaminare. Înainte de a ne confrunta cu celelalte cinci, vom reaminti că în toate acestea, spre deosebire de acatholie, este activ și conștient activ (cu excepția primei forme de catholită) *generalul*. Acest lucru este de toată însemnătatea, căci doar generalul dă lucrurilor adevărata lor măsură, în timp ce în lipsa lui, la acatholie, se găseau doar substitute pentru echilibrul omului. Dar prezența activă a generalului mai este de însemnătate pentru un motiv : acela că, de pe la 1800 încoace, lumea noastră și-a mutat centrul *din real în posibil*. Primează, de atunci, posibilul asupra realului, cu unele riscuri (pe care le-a descris cu anticipație Goethe în „Faust II“) dar și cu mari binefaceri. De pe acum putem spune că spiritul românesc stă bine cu posibilul — s-ar putea spune : a stat mai bine cu posibilul, în trecut, decît cu realul — iar acțiunea generalului în sînul maladiilor face ca primatul posibilului să aibă sorți buni de reușită istorică. Numai în acatholie joacă posibilul *gol* (creații și produse fără destinație precisă, societate echilibrată aparent dar dezechilibrată în fond, demonie și explozivitate pe toate planurile), iar în acest sens ne putem mîngîia de nereceptivitatea noastră pentru o asemenea orientare spirituală.

Cît ne revine în propriu din celelalte cinci maladii ? Vom spune de-a dreptul ce *nu* pare a ne reveni, întocmai acatholiei : nu părem a suferi, decît iarăși parțial, de atodetie, și nici de horetită ; pe cînd celelalte trei orientări ne revin din plin.

Atodetia, în primul rînd, însemna refuzul individualului, în timp ce noi avem, după o unanimă recunoaștere, un autentic și nedezmințit simț al concretului, ceea ce ne face să nu practicăm nicăieri, nici măcar în cunoaștere și cultură, un cult în gol al generalului. De la forma noastră de religiozitate trecută, în cadrul căreia divinul a fost întotdeauna împletit cu pămîntescul, intrînd și el, potrivit folclorului nostru, în toate contactele, întîmplările și uneori vicisitudinile omului (inclusiv nașterea, căci și divinul s-a născut într-un fel ori altul, după legendele noastre populare), de aci și pînă la felul nostru de a face cultură, chiar la nivelul filozofiei speculative, unde întotdeauna a interesat gîndul întors asupra lumii reale și aplecat asupra ei, întocmai „sofianicului“ lui Blaga,

Scanned with OKEN Scanner

felul nostru de a cunoaște și contempla generalul n-a fost în absența realității individuale.

Este drept că avem și noi, din maladia atodetiei, un ascuțit spirit critic și disociativ, ca și o tendință de a pune mai degrabă accentul pe comentariul vieții decît pe viață și uneori de a face teorii oarecum în gol, ca orice națiune inteligentă ; dar posibilul pe care-l îndrăgim nu este lipsit de rabatere asupra concretului („ce-ar fi să fie", nu „ce ar trebui *în principiu* să fie"), infinitatea de nuanțe pe care o invocăm nu este doar a generalului ci mai ales a realului, iar cît despre societate și om, avem un gust prea accentuat al individualității și afirmării personale ca să consimțim ușor statisticii. Reușita cea mare a culturii atodetice, pe bază de rafinament și detașare, nu ne solicită, poate nici muzicalul pur — decît prin contaminare — în schimb un sentiment „artistic", adică o întrupare a generalului în concret ne însoțește cu tendința ei permanent, făcînd pînă și din gîndirea noastră științifică, poate, una care să nu rămînă străină de frumuseți concrete — spre a nu mai vorbi de faptul că mulți oameni de știință la noi au „literaturizat" — sau dacă nu, una străină de restul lumii reale, cu riscul însă pentru noi de a ajunge la enciclopedism, de o parte, la eseism de alta. Fără individual, concret sau măcar rabaterea asupra realului, lumea ne-ar părea searbădă. Românul nu știe prea multe despre plictis, cu atît mai puțin despre tragismul experienței de cultură sau despre neantul ei. În orice caz, dacă atodetia poate sfîrși la un suflet fără de trup, trebuie spus liniștit că spiritul românesc a îndrăgit întotdeauna sufletul cu trup cu tot.

La fel vom putea spune, în al doilea rînd, în lumina celor de mai sus, că nu suferim în chip special de *horetită*. Dacă horetita este maladia de a nu-ți putea găsi determinațiile potrivite, trebuie să se admită că nu am avut ca popor (și poate n-o are nici insul român) *graba* determinațiilor, cu atît mai puțin nerăbdarea lor, ca la marii bolnavi de horetită, Don Quijote, Faust ori popoare întregi. Poporul nostru, departe de a fi unul care să-și *caute* identitatea, să încerce a se afirma în toate chipurile și să cucerească în afară, a înțeles mai degrabă să-și *păstreze* identitatea, iar istoricește, el nu s-a format prin expansiune ci prin contracțiune, așa cum au știut să arate istoricii noștri, anume concentrîndu-se asupra spațiului carpatic al dacității, din vastul cuprins al romanității răsăritene. Este iarăși adevărat că, străin fiind de ceea ce am numit horetită acută, spiritul românesc a putut avea unele manifestări ale horetitei cronice, dîndu-și determinări „staționare", cum a fost statornic civilizația noastră sătească, sau trăind sub cîte o formă de neîncredere în sine și uneori resemnare, de cele mai multe ori active, deși uneori

Scanned with OKEN Scanner

și pasive, sau în sfîrșit, cuprins fiind de forme superioare de melancolie, din care cuvîntul nostru „dor“ a reținut cîte ceva ; este de asemenea adevărat că pînă și o anumită nerăbdare de tipul ahoretiei acute ne-a putut cuprinde cîteodată, în fața marilor primejdii sub care am trăit, dar a fost vorba de o nerăbdare oarecum blajină și, am zice, creatoare de ctitorii. În definitiv, ce bună horetită va fi încercat pe Ștefan cel Mare, cînd înălța în fiecare an cîte o biserică, încercînd astfel să dea determinări în real domniei sale, nu numai în numele credinței dar și în cel al măreției lui voievodale. Străini cu totul de horetită nu am putut fi nici noi ; și mai ales în România modernă, cînd totul a venit — ca și dintr-odată, cu alcătuirea noastră statală — să ne solicite a ne da determinări în istorie și ca oameni liberi. Dar ceva se refuză în noi *precipitării* către determinații, iar în acest sens va trebui să invocăm din nou caracterul bine acordat nouă al măsurii, așa cum am invocat pe cel, la fel de bine acreditat, al sentimentului nostru pentru concret. Horetita, cu dramaticele ei afirmări și catastrofe, ca și cu tristețea ei de după victorie, rămîne în lotul altora.

Cînd ne pregătim să trecem, acum, la cele cîteva sugestii de adevăr asupră-ne pe care credem a le putea da în lumina maladiilor rămase, ni se pare potrivit să subliniem că maladiile și în genere orientările spirituale care *nu* ne încearcă, acatholia, atodetia și horetita, sînt toate trei maladii întrucîtva ale *hotărîrii* și hotărîtului. Acatholicul hotărăște clar că generalul nu există (nu e decît „nume“), atodeticul, cum că individualul nu e de luat în seamă (e doar statistic), iar cel încins de horetită hotărăște că trebuie să pornească la faptă fie și cu o jumătate de ideal și cu orice risc plin. Pe noi, în schimb, ne stăpînește o zăbavă în hotărîre, sau o atît de bine cumpănită chibzuială asupra hotărîrii încît, cu toate bunele urmări în general, părem a cădea cîteodată în nehotărîre. Cineva care ar vrea să ne critice — și au fost destui dintr-aceștia — ar putea spune, în legătură cu maladiile ce urmează și de care sîntem încercați (catholită cu căutarea generalului, todetita cu cea a individualului și ahoretica cu refuzul determinațiilor) : românul nu știe bine ce caută, nu știe bine ce găsește, și neștiind bine pentru ce să se hotărască, nu se mai hotărăște defel. Nu se exprimă oare toate aceste trei neîmpliniri în cuvîntul lui atît de caracteristic „dor“ ?

Vom vedea sensul totuși bun al aceleiași vocabule în orientările de care este efectiv însuflețit spiritul românesc, începînd cu *catholita*. Nu poate încăpea îndoială că spiritul nostru *are* organul generalului, are cel puțin deschiderea către el și, cu un cuvînt de-al său, „are ceva sfînt“. Am descris maladia catholitei, care ni s-a părut cu adevărat prima dintre maladiile omului și caracterizatoare

Scanned with OKEN Scanner

în particular pentru omul european, — influent în lume în primul rînd cu catholita, înainte de a pune în joc răsturnatul ei, acatholia, pentru întreaga Terra — mai mult în aspectele ei negative. Ni s-a părut că trebuie să facem astfel pentru că era prima maladie descrisă și eram datori să punem în lumină dereglările, creatoare este drept, ale omului, mai degrabă decît bunul său echilibru, care la limită poate fi și steril. Dar în toate aspectele maladiei, înfățișate mai degrabă sub excesul lor spre a pune lucrurile mai bine în relief, ceva binefăcător poate interveni, transformîndu-le atunci in aspecte pozitive : un anumit control. Catholita, trecută sub un control spiritual, devine atunci cu adevărat pozitivă, nu numai prin creativitatea indirectă la care duce ea și pe care o menționam, ci și prin virtuțile ei directe : este maladia, sau de astă dată mai bine orientarea omului către ceea ce nici natura nici înțelesurile imediate ale vieții nu-i pot da, către ordinea lor mai generală și rostul lor secund. Cu o dreaptă și omenească măsură, pierderea în act și excesul acțiunii, pe care le relevam la cei încinși de căutarea generalului, se îmblînzesc și devin faptă de vrednicie, dar una care-și caută și învrednicirea ; faptă deschisă către înțelesul ei mai bine rostitor. Catholita nu ar denumi astfel starea înfrigurată a celui care, cu orice preț și conștient ori nu, caută generalul, ci și cea care-l urmărește cu supunerea deschisă a faptei în vederea lui. Spiritul românesc așa a putut fi încercat de maladia în joc. El n-a înfăptuit cu exasperare, dar nici nu a rămas în sedentaritatea a ceea ce îi era dat, ci — dacă pastoralul a precumpănit totuși asupra agrarului în lumea noastră, cum s-a spus — la fel cum oierii, ca niște navigatori ai uscatului, au plecat spre alte zări să caute iarbă mai bună, fapta omului de aci a trimis și ea statornic spre alte zări, cu înțelesuri mai bine rînduitoare.

Toate celelalte simptome pe care le-am relevat în catholită : exuberanța posibilului, obsesia acumulărilor, pluralitatea oarbă, proliferarea pură și simplă, au putut căpăta o față luminoasă, cu extraordinara experiență în *posibil* pe care a făcut-o spiritul românesc, ca și cu blînda pluralitate, cu acel înțelept politeism al credințelor sale naturale, sau cu bogăția creativității lui folclorice și cu îngăduința lui față de diversitatea credințelor și a lumilor. În timp ce, în catholita descrisă ca maladie, întîmplarea frustă trece de-a dreptul în oarba necesitate, spiritul românesc știe să facă o bună cununie între contingent și necesar, văzînd totul ca o necesitate mlădiată și întîmplată ea însăși. Sentimentul pierderii de sine și al exilului, pe care le putea încerca omul catholitei, sînt atenuate și ele, cu o bună grație care face pe român să spună : „lumea asta nu-i a mea, ceaialaltă nici așa“, dar

Scanned with OKEN Scanner

nu mai puțin să se simtă acasă în lumea de aci și să fabuleze orice despre lumea de dincolo. Cît despre exasperare și coliziunea tragică dintre un subiect ridicat la general și generalul propriu-zis (pragurile lumii), ele se prefac lesne într-o adevărată „întîlnire", ca a Moșului din „Arca" lui Blaga cu Noe însuși, iar dacă un tragic persistă în conștiința populară românească (în cea cultă el putînd fi unul de contaminare), este un tragic *difuz*, care în felul acesta reușește să prefacă insuportabilul în suportabil. Ca pentru orice bolnav de catholită, lumea *ar trebui* să aibă un sens. Dar spiritul românesc nu cade în deznădejdea neaflării lui. „Va fi fiind" unul, își spune el, și-i rămîne să-l caute mai departe.

Nu am vroi să transformăm în idilă una din experiențele cele mai active și hotărîtoare în om sau în istoria omului. Dar dacă trebuie să găsim o explicație a *atenuării* pe care a ținut s-o aducă spiritul românesc cîtorva mari impulsuri de viață trezite de catholită, vom invoca experiența în posibil pe care a știut sau pe care s-a întîmplat s-o acumuleze omul românesc, o experiență care-l face să evite stîncile secolului, cînd este nevoie, și să călătorească mai departe, pe apele posibilului.

Ceva plutește într-adevăr mai departe, ca pe ape, cu spiritul nostru. Într-un sens, el este ca un rîu care nu ajunge întotdeauna la apele cele mari, dar parcă nu încetează să le caute. Este poate semnificativ faptul că legendele cele mai adînci și simbolice ale culturii noastre sînt cele despre rîuri, nu cele despre orașe, sate, sau legendele legate de considerația solului și numele locurilor. Într-o culegere („Legende geografice românești", Ed. pentru turism, 1974) a fost republicată Legenda rîului Buzău, care ne pare grăitoare pe linia celor de mai sus. Tînărul Buzău, spune legenda, cu păr de aur dar zis Buzău, adică „închis la suflet, tulbure, neînțeles", tot merge către o frumoasă, pe care soțul ei, Dunăre-balaur, o ține închisă într-un palat de cleștar. Eroul nostru ajunge, este drept, la Siret, dar fără fire de păr, căci și le smulsese, așa cum i-o cerea vocea iubitei. Se prăbușește acolo, în apele Siretului, iar tot drumul străbătut se preface într-un rîu, cu valurile ca părul lui. — Este și aci un primat al posibilului asupra realului : rîul nu ajunge la apele cele mari, dar laolaltă cu apele în care s-a vărsat, le caută mai departe.

Poate că același primat al posibilului — unul de tip special, nu de-a dreptul asimilabil cu primatul modern al posibilului, care este de laborator — va fi de regăsit în versiunea românească a celei de-a doua maladii spirituale care ne încearcă în chip deosebit, anume în *todetită*. Maladie izvorînd din nevoia de a găsi un individual potrivit pentru general și pentru determinațiile aces-

Scanned with OKEN Scanner

tuia, ea a fost reactivată în lumea contemporană prin stăpînirea sigură a unui ansamblu de cunoștințe, care duc astfel la un fel de legi incoruptibile anevoie de aplicat asupra realului. Dar lumea spiritului românesc, nu atît pe linii teoretice este ajutată de todetită, cît pe linia idealului sau a valorilor în care spiritul acesta crede, fără a le putea afla întotdeauna întruparea. Dacă în catholita de tip românesc cuvîntul „dor" exprima o sănătoasă și rodnică aspirație către ceva încă nelămurit dar mai înalt decît realitățile imediate ale omului, acum, în todetită, același cuvînt, înțeles ca dor de ceva anumit, de cineva fie și idealizat, vine să exprime aspirația către realitate sau realizare și concret. Este dor și într-o conștiință de artist care nu-și obține de-a dreptul întruchiparea, după cum apare un sentiment al dorului pînă și în aspirația de împlinire prin faptă, un fel de neașezare, sau de așezare a gîndului printr-un potrivit răspuns.

Pe linia todetitei descrise, spiritul nostru percepe statornic o inadecvație între ceea ce este și ceea ce ar fi să fie (era să fie, n-a fost să fie), dar fără a lăsa, precum în maladia descrisă, ca realul să apară fantomatic, ci mai degrabă fantastic și feeric. „Cine n-a gustat din dulceața celor ce sunt — traducea Udriște Năsturel în „Viața lui Varlaam și Ioasaf" — nu poate pricepe firea celor ce nu sunt". Iar în chip răsturnat aci, la el, „cele ce sunt" reprezintă viața adevărată și ideală, față de care „cele ce nu sunt" înseamnă „mincinoasa bogăție și cinste a acestei lumi", adică tocmai lumea așa-zisă reală cu vremelniciile ei, cu „lucrurile ei nestatornice", cum spune același. Nu este nevoie, iarăși, să vedem neapărat religiozitate în această dispoziție a spiritului nostru de a nu accepta realul drept bun de la sine și nici vrednic de dorit ca atare. Și nu mai este nevoie să citim, în simptomele maladiei ce ne încearcă, o tendință de neîmpăcare sortită să ne ducă la ieșirea din lume, ca în textul lui Năsturel, ci înțelesul mai activ al neîmpăcării cu un real, față de care posibilul, cu bogățiile lui, apare ca o desăvîrșire, dar una cu neîncetate săvîrșiri și de astă dată.

În acest sens, ce frumoasă este evoluția cuvîntului „ens" din latinește, însemnînd ființă, care la noi a putut deveni „ins", individ : este o expresie vie a todetitei noastre, înțeleasă ca nevoia de a trimite ființa, din generalul ei eteric, la realitate și persoană. Dar în genere, toată explorarea pe care o face ființei prin limbă spiritul românesc este adînc semnificativă, ea urmărind parcă să dea însuflețire și concrețiune generalului celui mai abstract. Este aproape dramatică, pentru cine are interes și filozoficească înțelegere pentru limba sa, zbaterea limbii noastre trecute de a găsi echivalente potrivite pentru felurite nuanțe filozofice obținute în speculația cea

Scanned with OKEN Scanner

mare a gîndirii. În impresionantele „Scrieri filosofice“ ale lui Samuel Micu apare chiar încercarea de a traduce pe ens prin „ins“, cu înțelesul de ființă încă, dar nu statornic de ființă *generală*, la fel cum apar termeni ca : ins și *neins*, sau *estere* („de la estere la putință“) înțeleasă ca existență, sau termenul de ființă însăși, ca esență, sau chiar termenul de fire. Ens n-a devenit chiar ins, persoană, dar a devenit un fel de estime, cum ar fi spus Eufrosin Poteca, un fel de entitate reală („lumea aceasta este ins împlinit iar zioa de miine este ins neîmplinit“, sau mai departe : „însul gîndului“), care ar avea o esență drept ființă, o existență drept estere și o fire drept natură. — Explorarea limbii noastre în ființă a fost statornică, așa cum a fost și explorarea noastră în verbul a fi, cu reduplicările lui pe care le semnalam în altă parte : n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie. Și te întrebi : sîntem în împărăția realului ? sau cumva, mai mult decît alții, în cea a posibilului ?

În sfîrșit, tot împărăția posibilului, mai puternică după spiritul nostru decît a realului, căruia nu ne predăm total, așa cum au făcut cu atîtea riscuri unele lumi apusene, stă acum să reapară în orizontul celei de a treia maladii spirituale care ne încearcă, maladia *ahoretiei*. Cu siguranță, dacă iarăși maladia este luată și ea, de rîndul acesta, mai puțin în formele ei îngroșate, așa cum a trebuit s-o descriem, cît într-o versiune mai discretă, ahoretia ar putea fi principala „maladivitate“ clasică românească. Este o maladie a lucidității, iar poporul ca și omul de aci par lucizi și trezi ; este una care nu refuză, orbește, sensurile generale, precum acatholia, dar nici pe cele individuale, precum atodetia, primejduind astfel, fie echilibrul în real, fie realul însuși, ci refuză doar — într-o măsură mai mare sau mai mică și unde iarăși „măsura“ noastră pare să intre în joc — determinațiile, necontrolate și nefiltrate prin înțelepciunea minții, pe care și le pot da omul și popoarele.

Cu sau fără „rapt“ care să ducă la o bună iluminare, așa cum apărea ahoretia în cazurile ei extreme, maladia în joc dă condițiile orientării înțelepte, pe de o parte, sau detașate, de alta, o orientare ce a putut deopotrivă conduce, cum am văzut, la marile experiențe ale spiritului în Orient, sau, odată cu spiritul matematic și raționalist pe care-l favorizează deopotrivă, la cîteva mari noutăți ale spiritului european de astăzi. Ar putea părea curios că experiențele extreme ale Asiei și cele, tot extreme, ale Europei sînt făcute posibile de o aceeași maladie spirituală. Dar ele au ceva în comun, și ceva hotărîtor pentru spirit : o bună întîlnire cu *negativul*, sau cu acea negativitate din care Hegel făcea viața rațiunii.

Ni s-a părut că nu abuzăm, arătînd că de la asceză și poezie pînă la matematici și revoluție tehnico-științifică, negativul rațiunii a fost perfect solidar cu sine și activ, chiar dacă un fel de ruptură ar exista între lumea europeană și cea asiatică ori indiană în particular. Poate că însă tocmai forma blajină de ahoretie, pe care o încearcă spiritul românesc, ar putea *reface* continuitatea, așa cum s-a spus despre țara noastră că, la limită, ar putea fi pivotul lumii de mîine, făcînd, cu dubla ei deschidere către Apus și Răsăritul îndepărtat, mijlocirea de care lumea istoriei de mîine va avea atîta nevoie. Dar în timp ce proclamarea unui asemenea rol, fie istoric, fie spiritual, sau de ambele feluri, nu-și găsește locul aci, principalele trăsături și simptome ale ahoretiei și-l găsesc, autorizîndu-ne să spunem că spiritului nostru i-a fost dată experiența negativului, pînă la asimilarea înfrîngerii pe un plan ori altul, cu depășirea, într-altfel dar nu total străină de acea superioară depășire (aufheben), pe care știa s-o invoce Hegel pentru dialectica sa, sau pe care implicit o invocă orice dialectică vie de astăzi. Am putut găsi în „ba"-ul românesc urmele vii ale unui autentic spirit dialectic, așa cum am găsit în funcția *pozitivă* a diavolului, în folclorul nostru, încă o dovadă în ce privește capacitatea noastră de a pune la lucru negativul.

Dacă în toate acestea se pot citi urmele raționalului și o consimțire la raționalitate, care nu e străină pînă și de mai joasa „raționalizare" în înțelesul comun — atunci cînd aceasta nu devine abuzivă — atunci sîntem în drept să spunem că formele pline și active ale ahoretiei, ca aparentă maladie a detașării de lume dar în realitate ca o mai bună formă de angajare în lume, sînt de întîlnit la noi. Iar dacă este adevărat, cum ni se părea, pe linii oarecum subiective este drept, că triumful cel mare al naturilor ahoretice se obține în anii tîrzii și cu înțelepciunea tîrzie, atunci iarăși putem spune că forma de înțelepciune pe care o îndrăgește spiritul nostru este una de tip ahoretic. Rămîne deschisă în orice caz, în fața tabloului concret al maladiilor spiritului, întrebarea dacă ahoretia ne caracterizează mai bine decît celelalte sau nu. Ceva însă ni se pare hotărîtor în a susține primatul ahoretiei, și anume un cuvînt. De astă dată nu va mai fi cel de „dor", deși el este din plin la locul lui în lumea bună și activă a ahoretiei, ci e vorba de prepoziția „întru", pe care am invocat-o în alte cîteva rînduri și care vine înaintea noastră din nou, acum, să se ofere ca o cheie pentru înțelegerea firii noastre spirituale.

[*Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, 1978, p. 148—163]

Scanned with OKEN Scanner

Ion Creangă

DĂNILĂ PREPELEAC

Erau odată într-un sat doi fraţi şi amîndoi erau însuraţi. Cel mai mare era harnic, grijuliv şi chiabur, pentru că unde punea el mîna punea şi Dumnezeu mila, dar n-avea copii. Iară cel mai mic era sărac. De multe ori fugea el de noroc şi norocul de dînsul, căci era leneş, nechitit la minte şi nechibzuit la trebi ; ş-apoi mai avea şi o mulţime de copii ! Nevasta acestui sarac era muncitoare şi bună la inimă, iar a celui bogat era pestriţă la maţe şi foarte zgîrcită. Vorba veche : tot un bou ş-o belea.

[...] Zicînd aceste, se duce la dînsul acasă, îşi ie boii de funie şi porneşte cu ei spre tîrg. Dar cum am spus, omul nostru era un om de aceia, căruia-i mîncau cînii din traistă şi toate trebile le făcea pe dos. Tîrgul era cam departe şi iarmarocul pe sfîrşite. Dar cine poate sta împotriva lui Dănilă Prepeleac ? Că aşa îi era porecla : pentru că atîta odor avea şi el pe lîngă casă, făcut de mîna lui. El tuflește cuşma pe cap, o îndeasă pe urechi şi habar n-are ;

Nici nu-i pasă
De Năstasă ;
De Nichita
Aici atîta !

Mergînd el tot înainte spre iarmaroc cu Duman şi Tălăşman ai săi [tocmai] pe cînd suia un deal lung şi trăgănat, alt om venea dinspre tîrg cu un car nou, ce şi-l cumpărase [chiar atunci] şi pe care-l trăgea cu mînile [singur] la vale cu propele şi la deal cu opintele.

— Stăi, prietene, zise ist cu boii, care se tot smuceau din funie, văzînd troscotul cel fraged şi mîndru de pe lîngă drum. Stăi puţin cu carul, c-am să-ţi spun ceva.

— Eu aş sta, dar nu prea vrè el să steie. Da ce ai să-mi spui ?

— Carul dumitale parcă merge singur.

— D-apoi... mai singur, nu-l vezi ?

— Prietene, ştii una ?

— Ştiu, dacă mi-i spune.

— Hai să facem trampa : dă-mi carul şi na-ţi boii. Nu vreu să le mai port grija-n spate : ba fîn, ba ocol, ba să nu-i mănînce lupii, ba de multe de toate... Oiu fi eu vrednic să trag un car, mai ales dacă merge singur.

Scanned with OKEN Scanner

— Șugueşti, măi omule, ori ţi-i într-adins ?

— Ba nu șuguesc.

— Apoi dar te văd că eşti bun mehenghiu... zice cel cu carul ; m-ai găsit într-un chef bun ; hai, noroc să dea Dumnezeu ! Să-ţi aibi parte de car şi eu de boi !

Apoi dă carul, îşi ie boii, pleacă pe costişă într-o parte spre pădure şi se cam duce. Istalalt zise în gîndul său :

— Taci, că-i cu buche ; l-am potcovit bine... De nu cumva s-ar răzgîndi ; dar parcă nu era ţigan să-ntoarcă.

Apoi îşi ie şi el carul şi porneşte tot la vale, înapoi spre casă.

— Aho ! car nebun, aho ! Cînd te-oi încărca cu saci de la moară, atunci să mergi aşa !

Şi cît pe ce, cît pe ce, să nu-l ieie carul înainte.

Dar de la o vreme valea s-a sfîrşit şi s-a început un deal ; cînd să-l suie la deal, suie-l dacă poţi !... Hârţi ! încolo ; scîrţi, încolo ; carul se da înapoi.

— Na ! Car mi-a trebuit, car am găsit !

Apoi cu mare greu hartoeşte carul într-o parte, îl opreşte în loc, se pune pe proţap şi se aşterne pe gînduri.

— Mă !... asta încă-i una ! De-oiu fi eu Dănilă Prepeleac, am prăpădit boii ; iar de n-oiu fi eu acela, apoi am găsit o căruţă... Ba e Prepeleac, ba nu-i el...

Cînd iaca un om trece spre tîrg, c-o capră de vînzare.

— Prietene, zise Dănilă, nu mi-i da capra ceea, să-ţi dau carul ista ?

— Apoi... dă... capra mea nu-i de cele săritoare, şi-i bună de lapte.

— Ce mai la deal, la vale ; bună, nebună, na-ţi carul şi dă-mi-o. [...] Aici, îi trăzni în cap lui Dănilă că el ar fi bun de călugăr, după vorbele frăţine-său.

— Am să durez o mănăstire pe pajiştea asta, să se ducă vestea în lume, zise el. Şi deodată se şi apucă. Face mai întîi o cruce ş-o înfige în pămînt, de însamnă locul. Apoi se duce prin pădure şi începe a chiti copacii trebuitori : ista-i bun de amînare, cela de tălpi, ista de grinzi, cela de tumurugi, cela de costoroabe, ista de toacă ; şi tot aşa dondănind el din gură, iaca se trezeşte dinaintea lui c-un drac, ce ieşise din iaz.

— Ce vrei să faci aici, măi omule ?

— Da nu vezi ?

— Stai, măi ! nu te-apuca de năzbîtii. Iazul, locul şi pădurea de pe-aici sînt ale noastre.

Scanned with OKEN Scanner

— Poate-i zice că și rațele de pe apă sînt ale voastre și toporul meu din fundul iazului. V-oiu învăța eu să puneți stăpînire pe lucrurile din lume, [cornoraților].

Dracul, neavînd ce-i face, huștiuluc ! în iaz, și dă de știre lui Scaraoschi despre omul lui Dumnezeu, cu năravul dracului. Ce să facă dracii ? Se sfătuesc între dînșii și Scaraoschi, căpitenia dracilor, găsește cu cale să trimeată pe unul din ei c-un burduf de bivol plin cu bani, să-i deie pusnicului Dănilă, ca să-l poată mătura de-acolo.

— Na-ți, mă, bani ! zise dracul trimes ; și să te cărăbănești de-aici ; că de nu, e rău de tine !

Prepeleac se uită la cruce, se uită la drac și la bani... dă din umere ș-apoi zice :

— Aveți noroc, [spurcaților], că-mi sînt mai dragi banii decît pusnicia, că v-aș arăta eu vouă !

Dracul răspunde :

— Nu te pune în poară, măi omule, cu împăratul iadului ; ci mai bine ie-ți bănișorii și caută-ți de nevoi.

Apoi lăsă banii și se întoarnă în heleșteu, unde găsește pe Scaraoschi tare mîhnit pentru pierderea unei comori așa de mari, cu care ar fi putut dobîndi o mulțime de suflete. Prepeleac în acest timp se chitea cum ar face să vadă banii acasă la dînsul.

— Bun, zise Dănilă. Nici asta nu se ie din drum. Tot mănăstiri să croiești, dacă vrei să te bage dracii în seamă, să-ți vie cu banii de-a gata la picioare și să te facă putred de bogat.

Pe cînd se îngrijea el, cum să ducă banii, iaca un alt drac din iaz i se înfățișează înainte, zicîndu-i :

— Măi, omule ! Stăpînu-meu s-a răzgîndit : el vrea mai întîi să ne cercăm puterile, ș-apoi să iei banii.

— Ia acu-i acu, zise Prepeleac în gîndul său, oftînd. Dar este-o vorbă : Tot bogatul mintos și tînărul frumos. Dănilă mai prinsese acum la minte.

— Puterile ? Ei, cum și în ce fel ?

— Iaca cum : dintru-ntîi și dintru-ntîi, care dintre noi amîndoi va lua iapa ta în spate și va încunjura iazul de trei ori, fără s-o puie jos și să se răsufle, ai aceluia să fie banii !

Și cum zice, și umflă dracul iapa în cîrcă și într-o clipă încunjură iazul de trei ori. Prepeleac văzînd atîta putere din partea dracului, nu-i prea veni la socoteală, dar tot își ținu firea și zise :

— Măi Michiduță, doar eu te credeam mai tare decît ești. Așa-i că tu ai luat iapa în spate ? Însă eu ți-oiu lua-o numai între picioare ; și îndată se și azvîrle pe iapă și încunjură iazul de trei

ori fără să se răsufle. Dracul atunci se miră mult de asta, și neavînd ce mai zice iscodi alta.

— Acum să ne întrecem din fugă, zise el.

— Măi, Michiduță ! da cu mine ți-ai găsit [că poți] tu să te întreci în fugă ?

— D-apoi cu cine ?

— Vină încoace, să-ți arăt eu cu cine !

Apoi merge împreună cu dracul în niște porumbrei, unde vede un iepure dormind și i-l arată.

— Vezi tu colo pe cineva ghemuit jos și mititel ?

— Văd.

— Acela-i copilul meu cel mic. Aține-te ! Și cînd l-oiu trezi din somn, să te iei după el. Ș-odată și strigă : u ! ta ! na ! na !

Atunci iepurele sare, și dracul după el. Fug ei cît fug și de la o vreme dracul pierde urma iepurelui. Pînă acum toți rîdeau de Prepeleac, dar acum au ajuns să rîdă și el de dracul.

[...]

[Opere, ed. îngrijită de G. T. Kirileanu, E.S.P.L.A., 1958, p. 174, 176—177, 180—181, 186.]

Mihail Sadoveanu

BALTAGUL

X

[...]

Locuitorii aceștia de sub brad sînt niște făpturi de mirare. Iuți și nestatornici ca apele, ca vremea ; răbdători în suferinți ca și-n ierni cumplite, fără griji în bucurii ca și-n arșițele lor de Cuptor, plăcîndu-le dragostea și beția și datinele lor de la începutul lumii, ferindu-se de alte neamuri și de oamenii de la cîmpie și venind la bîrlogul lor ca fiara de codru — mai cu seamă stau ei în fața soarelui c-o inimă ca din el ruptă : cel mai adesea se dezmiardă și lucește — de cîntec, de prietinie. Așa era și acel Nechifor Lipan care acuma lipsea. Așa au întîmpinat-o în drumul ei pe Vitoria și alții, nu numai moș Pricop. La Borca a căzut într-o cumătrie. Le-au ieșit în cale oameni, au apucat de căpestre caii și i-au abătut într-o ogradă. Erau aprinși la obraz și aveau plăcere să cinstească pe drumeți și să-i ospăteze. Vitoria a trebuit să se supuie, să descalece, să intre la lehuză și să-i puie rodin sub pernă un coștei de bucățele de zahar și pe fruntea creștinului celui nou o hîrtie de douăzeci

de lei. S-a închinat cu paharul de băutură către nînași, a sărutat mîna preotului, s-a arătat tuturor celor care vreau s-o asculte că are greu năcaz c-o datorie de bani de la Dorna, pe care de atîta vreme o urmărește și n-o mai poate împlini. Își cheltuiește și paralele de nafură ca să răzbată pe vremea asta de iarnă. Nici pînă la Broșteni nu știe cum a ajunge. Noroc că are acolo niște cunoscuți de la care ar putea împrumuta ceva, ca să răzbească pînă unde are asemenea interes.

Mult se minuna preotul de așa ființi fără inimă și fără omenie :

— Ne pare rău cînd spunem, dar ce să facem ? Trebuie să spunem și să mărturisim că sînt între noi muntenii și oameni dintre aceștia crînceni, care-ți calcă dreptul tău, care-ți iau banul și nu-ți mai dau înapoi nimica. Apucători ca lupii — așa-s unii dintre ai noștri, ofta sfinția sa. Pe-aceia Dumnezeu i-a blăstămat să fie răi, să prade așa cu uneltiri blajine, ori să iasă cu toporul la drumul mare să pălească pe gospodar în frunte și să-i răpească avutul. Muntenii, rîde sinția sa, sînt ori așa ca noi, cu bucurie și cu cîntece, ș-aceștia toți avem s-avem intrare la rai — ori dușmani căpcăuni — ș-aceștia, puțini cîți sînt, au să se ieie de mînă ș-au să se ducă la iad la Caraoschi. Pe dinafară, cerînd intrare ba colo — ba dincolo, nu se poate ! La noi nu sînt oameni de mijloc.

— Așa am pățit eu, cu oameni care au să se ducă la iad, să văita Vitoria, veselindu-se în sine de viclenia ei.

La Cruci a dat de nuntă.

Fugeau săniile cu nuntașii pe gheața Bistriței. Mireasa și drușteie cu capetele înflorite ; nevestele numai în catrinți și-n bondiți. Bărbații împușcau cu pistoalele asupra brazilor, ca să sperie și s-alunge mai degrabă iarna. Cum au văzut oameni străini pe drumul de sus, vorniceii au pus pinteni și le-au ieșit înainte cu năfrămile de la urechile cailor fîlfîind. Au întins plosca și-au ridicat pistoalele. Ori beau în cinstea feciorului de împărat și a slăvitei doamne mirese, ori îi omoară acolo pe loc.

Nunta s-a abătut către drum. Vitoria a primit plosca și a făcut frumoasă urare miresei. Arăta veselă față și limbă ascuțită, deși s-ar fi cuvenit să fie scîrbită, căci se ducea la răi datornici, la Dorna.

— Eu îs de loc de la Tarcău, mai spunea ea, și sînt nevasta unuia Nechifor Lipan, care a trecut și el cîteodată pe aici și a închinat poate și el, ca mine, un pahar la nunțile dumneavoastră. În drumul meu eu întăi am dat peste un botez ; și s-ar fi cuvenit să văd întăi nunta și pe urmă botezul, dar cîteodată se întîmplă să fie altfel. Nu-i nimic nici atuncea, fiind tot de la Dumnezeu. Și mai am o mirare ; că, după rînduielile cele nouă ieșite de la

stăpînire și bătute cu darabana și spuse de crainic și la noi în sat, călindarul s-a schimbat. Toți ne-am trezit mai bătrîni cu treisprezece zile — numărînd zilele, sărbătorile și posturile după moda papistașilor. Acu ar fi să fim în post, iar dumneavoastră faceți nuntă, ca și cum ar fi tot cîșlegi.

— He-hei ! au răcnit nunii suindu-se în picioare în sănii ; dumneata, nevastă de la Tarcău, nu știi pesemne că noi nu ne dăm și vrem să fim mai tineri cu treisprezece nopți, și noi ținem cu călindarul cel vechi de la începutul lumii pe carele Domnul Dumnezeu l-a dat lui Adam. Noi nu vrem altfel și facem pe popa nostru cu de-a-sila să se ție de lege. El, săracu, zice cum zicem noi — iar altora de prin alte părți de lume, dacă le place să ție cu nemții ori cu jidovii, n-avem ce le face. Al lor are să fie, pe ceea lume, focul cel nestîns.

— N-aveți grijă, a răspuns munteanca, că și cei de la Tarcău is cu legea veche. Mie numai să-mi spuneți, dacă puteți, cine-ați văzut pe un om de la noi călare pe un cal negru țintat în frunte și-n cap cu căciulă brumărie.

Nu s-a aflat nimene dintre nuntași să răspundă că ar fi văzut asemenea om. Numai între femei s-a ales una care parcă își aducea aminte ; dar îndată a uitat ș-aceea. Nunta a pornit înainte și iar s-a lăsat pe gheața Bistriței, cu chiote sălbatice.

În pasul domol al calului, Vitoria cugeta, cu privirile posomorîte. își lămurea gîndurile în puține cuvinte, și către Gheorghiță. Nu putea spune că-i supărată de asemenea întîrzieri. Mai bine să se amestece așa, cu voia altora printre lume, ca să poată mai bine băga de seamă și iscodi. Din acestea învăța și cum să se ferească de adunări, cînd va trebui. Bine este să fie la vedere cu prietini, decît într-un ascunziș, cu niște dușmani necunoscuți. Cînd îs mulți, ei te bagă mai puțin în samă și tu îi poți mai bine cerceta. Cînd îs mulți, te poți socoti singur, cu năcazul tău ; dar cînd îs puțini, împung și te coasă cu ochii.

[...]

Domnul subprefect Anastase Balmez și-a adus aminte că a mai văzut-o pe munteancă.

— Acesta ți-i omul după care umblai ? întrebă el.

— Acesta-i domnule, răspunse munteanca.

— După cît se vede, e ceea ce bănuiam eu încă de-atunci. Omul dumitale a fost omorît și jefuit.

— Da, domnule, răspunse cu blîndețe Vitoria ; însă în tașcă s-au aflat ceva parale, și chimirul n-a fost desprins de pe el.

— Atunci să-l fi ucis careva din dușmănie ?

Scanned with OKEN Scanner

— Cum pot crede una ca asta, domnule, cînd el a călătorit cu prietini de la Dorna pîn-aici ?

— Ce prietini ? se miră omul stăpînirii.

Atunci Vitoria s-a crezut datoare să spuie ce știa. Anume că, după cumpărătura de oi de la Dorna, Nechifor a venit pîn-aici cu doi tovarăși și prietini, care trăiesc și acuma peste Stînișoara, la un loc care se cheamă Doi Meri. Acei prietini arată că au cumpărat oile lui Lipan și i-au numărat banii. După numărătoarea banilor, care s-a făcut sus, Lipan s-a întors, purcegînd spre casă. Atunci se vede că cineva, care a fost de față și-a văzut tîrgul și banii, s-a luat după el și l-a lovit. I-a răpit banii oilor. Altfel nu poate să fie, arăta Vitoria ; căci așa spun acei doi prietini ai mortului, anume Calistrat Bogza și Ilie Cuțui. Deci Lipan nu și-a pus banii la un loc cu cei care-i mai rămăseseră ; ci-i purta în mînă. Ucigașul l-a lovit și i-a smuls banii ; căci, cum l-a lovit, Lipan a căzut în rîpă cu tot cu cal. Să se fi dus după el, e mai greu de crezut ; căci era cînele, care s-ar fi luptat cu îndîrjire pentru stăpîn. Ca să jefuiască pe mort, acel care lovise, trebuia să ucidă și cînele. Însă cînele s-a aflat viu. Rămîne de văzut cine era cel străin martor, care a văzut pe Lipan primind banii. După cîte înțelegea ea, gospodarii nu-și aduc aminte cine ar fi fost acel om străin. Dar dacă i-a strînge stăpînirea, ei au să mărturisească și au să-l arate. În același timp se înțelege că au să facă și dovada cumpărăturii oilor cu vreo chitanță pe care Lipan a scris-o în vîrful muntelui, deși acolo nu se află nici un fel de cancelarie, iar vîntul nu aduce în vîrtejurile lui acolo nici cerneluri, nici pene de scris. Hîrtia de cumpărătoare a oilor e la Lipan în tașcă, nu-i la dînșii ; însă dacă spun ei că au dat bani pe partea lui de oi și i-au numărat acolo cu martor, cine poate îndrăzni să spuie că nu-i așa ? Adevărat este că lumea se dovedește plină de vorbe și înșelări și ar fi spunînd unii și alții de peste munte că toată treaba asta n-ar fi curată ; însă ea nu poate obijdui pe nimeni, fiind încredințată că Dumnezeu va scoate la urma urmei adevărul la lumină.

— Femeie, zise domnu Anastase Balmez, răsfrîngîndu-și cu dispreț buzele ; din ce spui dumneata, eu nu pot alege nimica. A fost vreun martor cînd s-a făcut tîrgul ?

— Nu știu, n-am de unde știi, domnule subprefect ; dumneata vei întreba și gospodarii vor răspunde.

[...]

S-a făcut slujbă mare, cum puține s-au văzut în Sabasa. Asupra rămășițelor descoperite ale lui Nechifor Lipan bătea pieziș soarele auriu de aprilie. Preoții au cerut lui Domnul Dumnezeu pace pentru sufletul robului său, apoi au cîntat cu glas înalt veșnica

Scanned with OKEN Scanner

pomenire. Vitoria a venit lîngă cucoana Maria și a rugat-o, cu glas pripit, să aibă ea grijă de cele din urmă rînduieli și mai ales să nu uite să ceară în clipa anumită vinul pentru stropit și găina neagră care se dă peste groapă. Bătrîna pe care a tocmit-o ajutoare le are pe toate în traistă — numai să i le ceară. O roagă pe cucoana Maria să-i facă această mare binefacere, căci ea trebuie să steie lîngă soțul său în clipa asta de despărțire. Îl mai vede acuma odată. Pe urmă n-are să-l mai vadă pînă la învierea cea din veac.

Atuncea, apropiindu-se și-a pus mîna în creștet și și-a mînat broboada neagră pe ceafă. Aducîndu-și după asta degetele ca pe niște ghiare asupra frunții, a părut că vrea să-și smulgă ochii.

A strigat :

— Gheorghiță ! de ce m-ai lăsat !

Cu așa glas a strigat, încît prin toți cei de față a trecut un cutremur. S-a dărîmat în genunchi ; și-a răzimat fruntea de marginea sicriului.

Cucoana Maria s-a repezit spre dînsa ferind lumea cu palmele într-o parte și într-alta. S-a aplecat, a cuprins-o de umeri și a tras-o la o parte. Vitoria s-a lăsat dusă. Apoi, desfăcîndu-se cu ușurință, s-a întors iar lîngă Lipan ș-a îngenunchiat.

— Să vie și băiatul ! a țipat ea.

[...]

Omul cel mare, întins pe prispă, începea să vorbească.

— Părinte, zise Bogza, gîfîind iar ; eu văd că se poate întîmpla să pier. Pentru asta, fac mărturisire aicea, să se știe că eu am pălit într-adevăr pe Nechifor Lipan și l-am prăvălit în rîpă, după cum a dovedit nevasta lui. N-am înțeles de unde știe ; dar întocmai așa este.

— Părinte, șopti munteanca, să spuie și de ce.

Rănitul pricepu.

— Am făcut fapta asta ca să-i luăm oile. Am socotit că nu s-a mai afla nimic. Acuma turma oierului să se întoarcă înapoi, după dreptate.

— Bine, grăi către sine Vitoria.

Bogza își ațintì ochii asupra ei. Erau ochi umezi în care pîlpîiau luminiți. Ruptura buzei de sus părea un rîs straniu.

— Părinte, vorbi el iar cu neliniște, să nu mă lași să mor așa. Pune asupra mea patrafirul și cetește-mi deslegarea. Mă rog de nevasta asta și de feciorul ei să mă ierte.

Vitoria făcu semn lui Gheorghiță să se apropie.

— Iertați-mă.

— Poate să trăiască, șopti Vitoria. Stăpînirea facă ce știe cu el !

— Iartă-mă, femeie ! ceru muribundul. M-a sugușat cînele. Mă duc și eu după Nechifor Lipan și trebuie să mă ierți.

— Dumnezeu să te ierte, îi zise Vitoria.

[*Baltagul*, E.S.P.L., 1953, p. 111—115, 178—181, 212—213.]

Marin Preda

MOROMEȚII

— La masă ! spuse mama venind cu tigaia cu fasole sub umbra rogojinii.

Moromete se uită o clipă la tigaie. Fasolea, cu boabele mari, parcă nu fusese luată atunci de pe foc, prinsese pojghiță pe deasupra și parcă era sleită, rece. Paraschiv și Nilă se tîrîră de sub căruță și se așezară în capul oaselor.

Moromete rupse o bucată de mămăligă, luă din tigae fasole și fără nici o grijă înghiți dumicatul. În clipa următoare însă el se cam înțepeni pe locul unde se afla, se făcu roșu la față și îi țîșniră lacrimile. Dar în loc să bea apă și să-și potolească arsura, el se stăpîni și se întoarse către fete.

— Voi de ce ziceți că n-ați încălzit fasolea asta ? întrebă el în treacăt, cu o înfățișare de nepătruns și nu prea tare, încît mama care scotea niște ceapă din cutia căruței nu-l auzi să-i răspundă că abia o luase de pe foc.

— Hai, mamă, tu ce faci acolo ?! se miră Tita. Și tu, Niculaie, ce stai în spinarea mea ? Stai jos, starea-i bumben !

— Bumben ?! se miră Moromete. Asta ce-o mai fi ?

Asta însemna că Niculaie să fie bolnav și să stea cu șezutul în sus. Paraschiv parcă era singur. Nu mai așteptă să se așeze toată lumea, rupse ca și tatăl său din mămăligă și rîni cu nădejde din tigaie. În clipa aceea Moromete își pironi privirea asupra lui și așteptă. Paraschiv, hulpav și absent, înghiți dintr-odată, dar apoi ochii i se beliră și scoase un răcnet.

— Na, Paraschive, bea apă, se precipită Moromete apucînd bota în brațe și întinzîndu-i-o grijuliu. Te-a ars rău ? Eu credeam că e rece, mărturisi el naiv.

Cu privirea sclipind, Niculaie se uita cînd la Paraschiv, cînd la tatăl său. Mama nu înțelegea.

— Ce să fie rece ? întrebă ea.

— Fasolea asta ! răspunse Moromete.

Scanned with OKEN Scanner

— Păi acu' o luai de pe foc ! se dezvinovăți ea.

Fetele pufniră în rîs, iar Niculaie înțelegînd începu să răcnească și să dea din picioare, arătîndu-l pe Paraschiv cu degetul. Acesta, schimonosit, bînd apă, aruncă deodată bota de la gură, se întinse și îl cîrpi pe Niculae cu atîta sete încît din pricina asta Niculaie nici măcar nu simți durerea, atît de mult îi plăcu furia cu care îl plesnise fratele său.

Pînă și Nilă rîdea.

— Îți arde de prostii, se supără mama fără să se uite la omul ei. După ce că nu muncești, nici nu taci ?

— Dar ce-am zis eu, frate ?! exclamă Moromete nedumerit, stîrnind din nou hohotele care se mai potoliseră. M-am uitat și eu la fasole și cînd am văzut-o așa încrețită pe deasupra și fără nici un pic de abur care să iasă din ea, mi s-a părut că e rece și v-am întrebat de ce n-ați încălzit-o. De unde să știu eu că arde ! exclamă apoi.

Tita, care tocmai se potolise din rîs și înghițea un dumicat, izbucni din nou și se înecă, se făcu roșie ca focul. Mama dădu în ea, spunîndu-i că nu-i e rușine ?

Se liniștiră și începură să mănînce în tăcere.

— Voicu lui Rădoi ! afirmă Moromete după cîtva timp. Vine și el la secere, dimineața (nu prea de dimineață fiindcă dimineața somnul e mai dulce și de ce să se scoale el cu noaptea în cap ? Nu e ziua destul de mare ?) Și cînd oprește căruța și se dă jos din ea, se uită lung peste loc și zice :

„Bună dimineața, locule !“

Iar locul răspunde :

„Mulțumesc dumitale, Voicule !“

Și după ce se mai uită așa, Voicu întreabă :

„Să m-apuc de tine, locule ?“

— Și locul ce zice, tată ? întrebă Ilinca văzînd că tatăl ei nu se grăbește să spună ce mai răspunde locul.

— Păi locul ce să zică ? explică Moromete. Crezi că se ceartă cu Voicu ?

„Poți să mă lași așa, Voicule !“ zice, „poți să te duci acasă“, adăugă Moromete de la el.

Moromete nu avea dreptate, vecinului său îi plăcea să muncească, dar se învăța greu cu faptul că lotul său se micșorase prin vînzare. De fiecare dată cînd se dădea jos din căruță el se uita lung peste el și nu începea de îndată munca.

— Acum cincisprezece ani era foametea aia, parcă îl văz și acuma ! Venea Voicu cu căruța și cu muierea, continuă Moromete după cîteva clipe. Era mai în putere el, nu se cocîrjase ca acuma.

Mă ! exclamă Moromete aducîndu-și aminte. Aoleu ! se văietă. Se ridica soarele sus și degeaba te uitai că e prînzul, n-aveai ce mînca ! Mîncai numai o dată pe zi. „Mă, zice mama asta a voastră (era așa, după vreo două zile de secere), hai să mîncăm că nu mai pot.“ „Mîncăm noi, îi spun eu ei, dar ce facem pe urmă pînă în seară ?“ Voicu și el, tot așa, mai făcea ce mai făcea și se uita la soare. Abia pe urmă am aflat noi că săracu Voicu cu muierea lui n-aveau neam de mîncare. Noi toți mai aveam așa să amețim o dată foamea. Ne așezăm noi și eu mă pomenesc zicînd : „Hai, Voicule, să mîncăm !“ Am zis așa ca omul, dar Voicu nimic, să răspundă și el cum e obiceiul : „Mulțumesc, am mîncat !“, nu ! tăcea ! „Fă, îi spun eu mă-ti speriat, să știi că Voicu are de gînd să vie la noi să mănînce, d-aia tace el așa !“ Dar mă-ta zice : „Ei ! Nu vine el, știe că atunci cînd vreai să chemi pe cineva la masă trebuie să spui de trei ori.“ N-am mai zis eu a doua oară, dar degeaba, fiindcă zisesem o dată și Voicu a așteptat el ce-a așteptat și pe urmă îl vedem că înfige secera într-un snop : „Păi să viu și eu să iau de vreo două ori“, zice, și cînd l-am auzit așa mi s-a făcut frig. Ne părea rău, domnule ! Credeam că are mîncarea lui și că vine la noi ca să-i ajungă lui să mai mănînce o dată pînă în seară ; nu mai vorbesc că uite așa numai jumătate de palmă de mămăligă aveam. Și acum rîde Voicu cînd îi aduc aminte.

— Nu prea îi vine lui să rîdă, că a vîndut în anul ăla trei pogoane, spuse mama. Atunci am vîndut și noi un pogon...

Fiindcă veni vorba de acel pogon care fusese vîndut să nu moară Paraschiv, Nilă și Achim de foame, fetele își aduseră aminte că pentru pogonul acela tatăl lor promisese să treacă și pe numele mamei și al lor casa părintească și grădina și că acest lucru nici pînă azi nu se făcuse.

— Să stăm acuma să ne aducem aminte de boi bălțați ! spuse fata cea mare cu un glas mohorît, aruncînd o privire întunecată spre Paraschiv.

— Păi dacă avem vaci, de ce să nu ne aducem aminte ? rînji Paraschiv și privirea îi sticli de satisfacție pronunțînd cuvîntul vaci.

[...]

— Ilie, spuse el cu părere de rău, băieții ăia ai dumitale sînt înțeleși între ei să fugă de acasă. Achim nu se mai întoarce cu oile, degeaba îl aștepți dumneata.

— Cum ? șopti Moromete, neînțelegînd sau nevroind să înțeleagă. Ce spui tu, Scămosule ?

Scanned with OKEN Scanner

Negustorul repetă, dar Moromete tot nu înțelese bine și negustorul trebui să repete încă o dată și să-i dea amănunte, să-i spună ziua cînd a vorbit cu Cătănoiu, de ce s-a certat Achim cu Cătănoiu... În sfîrșit, Moromete înțelese. Rămase tăcut. Stăteau jos pe prispa casei și fiindcă Moromete tăcea mereu, negustorul se ridică și îl lăsă singur cîteva minute. Se întoarse și îl găsi în aceeași nemișcare, cu fruntea în pămînt, țeapăn și sumbru. Fața i se înnegrise și în cele cîteva minute parcă se ascuțise și se subțiase. Negustorul se așeză alături și după ce mai respectă cîtva timp tăcerea celuilalt, simți nevoia să lărgească îndoiala pe care o anunțase la început :

— Poate c-o fi mințit ăla al lui Cătănoiu...

— Sînt trei luni de cînd a plecat, zise Moromete cu acel glas firesc și în același timp straniu, pe care îl au oamenii cînd vorbesc despre lucruri practice în odaia unui mort. Nu mi-a trimes nici un ban ! Nu mi-a trimes el nici un leu, Scămosule ! adăugă Moromete cu jale și tristețe, dar tot așa, cu o jale și o tristețe aproape duioasă, nepămîntească. El clătină din cap și uitîndu-se țintă în pămînt, șopti : Achime, Achime !... Nilă, Nilă !... Paraschive, Paraschive !...

— Ilie ! tresări Scămosu neliniștit și parcă speriat de glasul lui Moromete. Eu nu cred să fie adevărat... Nu se poate ca băieții dumitale...

— Băieții mei ! exclamă Moromete cu un glas de parcă n-ar fi știut că avea băieți. Băieții mei, Scămosule, sînt bolnavi... Să fugă de acasă ! De ce asta ? Nu i-am lăsat eu să facă ce vor ? Absolută, absolută libertate le-am lăsat ! Parcă dacă veneau și-mi spuneau : „Mă, noi vrem să fugim de acasă“, crezi că i-aș fi împiedicat eu, Scămosule ?! „De ce să fugiți, frățioare ? le-aș fi spus. Încet nu puteți să mergeți ?“

[*Morometii*, vol. I, ediția a II-a, Editura Minerva, București, 1970, B.P.T., p. 336—340, 471—472]

G. Călinescu

SPECIFICUL NAȚIONAL

Deși este foarte firesc ca un popor așa de unitar și de vechi să aibă trăsătura lui diferențială, care se și intuiește îndată în latura ei inefabilă, punerea problemei notei specifice e primită de

mulți cu mare inimiciție. Cei care știu că francezii sînt raționaliști, germanii idealiști, englezii pragmatici, rușii mistici, orientalii fatalişti nu vor să admită că sufletește, deci și culturalicește, trebuie cu necesitate să ne deosebim de alții. [...] O cultură conține în sine toate notele posibile, precum un individ toate aspectele caracterologice. [...] *Istoria literaturii române* nu poate fi decît o demonstrație a puterii de creație române, cu notele ei specifice, arătarea contribuției naționale la literatura universală. Numai aceasta ne-ar îndreptăți să ieșim din seaca enciclopedie. Sînt regiuni cosmopolite care produc genii, dar nu au literatură. [...]

Examinînd pe Eminescu, Sadoveanu, Hogaș am văzut că izbitoare la ei este regresiunea spre civilizația de mod arhaic, pasivitatea față de natură. Aici atingem probabil punctul fundamental. Mulți au găsit că acest „semănătorism" e numai o formă de necomplexitate care trebuie neapărat depășită, ca să ajungem la treptele înaintate ale simțirii orășenești. S-a mai adăugat că în tot cazul tipul țărănesc al civilizației noastre e un indiciu al tinereții. Iată o judecată falsă. Istoricește sîntem prin substratul nostru traco-getic, care e esențial, dintre vechile popoare ale Europei. Sîntem niște adevărați autohtoni de o impresionantă vechime. Indiferența vădită a țăranului român pentru popoarele imediat înconjurătoare vine din instinctul că acestea sînt mai mult sau mai puțin recente. Tipul nostru fizic este total deosebit de al popoarelor vecine și din centrul Europei. Dacă avem afinități cu grupurile meridionale (neotracice sau insulare) nu numai prin împerechere apropiată, ci printr-o înrudire atavică, noi nu regăsim similități pentru fizionomia noastră decît în Occidentul extrem al Europei pînă în Peninsula Iberică și în insulele britanice chiar. [...] Popoarele străvechi se caracterizează prin civilizație pastorală, prin retragerea la munte, de unde pot privi și ocoli invaziile, printr-o față brăzdată de vînturile alpine, de experiența milenară, printr-un ochi pătrunzător și neclintit de vultur, prin muțenie. Popoarele noi, migrante, sînt dimpotrivă zgomotoase, gesticulante și au o vădită predilecție pentru „civilizație". [...] Regresiunea spre sat e o trăsătură a raselor vechi. De aceea teoria primitivității noastre trebuie să cadă. *Noi nu sîntem primitivi, ci bătrîni.* [...] Muțeniei îi corespunde ritualitatea. [...]

Vechimea se mai confirmă prin fatalismul nostru energetic (care nu-i deloc un aspect oriental). Popoarele mai noi sînt agitate de dorinți, a căror realizare e greu să dureze, în vreme ce românii cultivă un sănătos scepticism față de orice întreprindere nefolositoare. [...] Românii sînt discreți, răbdători. Goga exprimă în cel mai artistic fel jalea rasei în fața tragicului național fatal, întrucît

Scanned with OKEN Scanner

ne aflăm la răspîntia drumurilor de imigrație, jale cu grijă învăluită în simboluri impenetrabile. Rasa noastră a căpătat prin marea ei vîrstă, ca una ce a văzut mărirea și decadența împărățiilor (celți, romani, barbari, turci, imperiali), o filosofie de sus :

Ce e val, ca valul trece.

*

Din codru rupi o rămurea,
Ce-i pasă codrului de ea ?

De altfel ,această filosofie e unită cu un simț politic miraculos. Cînd privim cu oarecare perspectivă, ne dăm seama că instinctul nostru a lucrat totdeauna sigur. Numai noi am scăpat de penetrația otomană administrativă, păstrîndu-ne independența. Poporul știe să-și disimuleze reacțiunile sufletești sub o față nepăsătoare, fără a juca comedie bizantină. În fiecare român e ascuns un Vlaicu-vodă.

[...] În forma noastră de civilizație covîrșește factorul colectiv. Românul este o ființă sociabilă. De aceea subiectele cu mișcări de gloată, răscoale, războaie, răzmirițe izbutesc mai bine (vezi Rebreanu).

[...] Românul, în general, deși cu simțul glumei, e serios, măsurat. Zeflemeaua nu-i place. [...] Românul e constructiv, stăruitor și privește tăcut și cu interes progresele altora, împrumutînd tot ce simte că îi e realmente util. Falsa apatie e o criză de deznădejde. Rasa noastră, care a văzut că munca ei este periodic culcată la pămînt de seismica politică, a căpătat prudențe și construiește minuscul, solid și pitit la munte. [...] Maiorescu simbolizează spiritul românului central : interes pentru tot ce e adevărat, sănătos, fie și mai modest, repulsie pentru complicațiile inutile, acțiune critică exercitată numai ca un control al principiilor de bază cu evitarea analizei (gen egoist de expresie a personalității criticului) care poate să zdruncine încrederea în faptă. Românul central, ardeleanul mai ales, suportă mai greu critica nervoasă. [...] Și specificul, ca și rasa, reprezentînd un echilibru, e într-o deplasare înceată dar continuă. Determinarea lui se va face cu vremea și nu s-ar putea azi decît indica metoda și arunca sugestii. E un fel de a spune că începem a lua conștiință de noi înșine. Asta ne va ajuta să înlăturăm și multe prejudecăți-clișee, care nu s-au dovedit prea folositoare. Noi am făcut caz de latinitatea noastră, indiscutabilă, dînd însă impresia că sîntem tineri și neglijînd substanța medulară. Noi însă sîn-

Scanned with OKEN Scanner

tem români ca și francezii galo-romani, popor străvechi adică, cu notele lui etnice neschimbătoare esențial, primind limba și cultura latină. În fond sîntem geți și e mai bine a spune că, în felul nostru, am primit și noi succesiunea spiritului roman, pe care trebuie să-l continuăm de la longitudinea reală, fără mimetisme anacronice. Spiritului galic și brit trebuie să-i corespundă aici, prin sporire, spiritul getic. Căci să nu uităm că pe columna lui Traian noi, dacii, sîntem în lanțuri.

[*Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Minerva, 1972, p. 973—976]

Ion Barbu

FORMAȚIA MATEMATICĂ

În ce mă privește, resimt ca o umilință neștiința mea de elinește, neputința în care mă găsesc de a proba ca pe un ban de argint sunetul ce emit în original imnurile către Demetra, tragediile lui Eschil, versurile lui Teocrit. Ceva mai mult, sînt gata s-o recunosc public, cu o singură condiție. Umaniștii clasici să declare și ei imediat că resimt ca o umilință egală și vinovată necunoașterea Elementelor lui Euclid, Stoicelor lui Apollonius din Perga, Colecțiilor matematice ale lui Papus. Dar umaniștii clasici nu vor să știe de așa ceva.

Totuși gîndirea greacă se exprimă nu numai mitic, în fabulă, dar și direct, în teoreme. Poarta prin care poți aborda lumea greacă — fără de a cărei cunoaștere, după părerea mea, cultura cuiva nu poate fi socotită completă — nu este obligatoriu Homer. Geometria greacă e o poartă mai largă, din care ochiul cuprinde un peisagiu auster dar esențial.

Această poartă ni se deschidea nouă acum 40, mai exact acum 44 de ani. Noi refăceam rapid experiența intelectuală a acelor mari geometri. Ne instruiam despre proporții, cu Thales și Euclid ; regîndeam teoria polarelor cu Apollonius ; cu Archimede măsuram ariile ; cu Platon ne miram de incomensurabilitatea diagonalei pătratului prin diagonală și poate concepeam naiv, dar poetic, vreo doctrină a reminiscenței, pentru explicarea contradicțiilor numărului irațional. Tot cu Platon contemplam cele 5 existențe perfecte,

Scanned with OKEN Scanner

poliedrele regulate, a căror unicitate ne intriga desigur, fără a fi în stare să-i înțelegem sensul adînc.

Le-am uitat toate acestea ? Nu face nimic. Cultura este, după definiția nu mai știu cui, ceea ce rămîne după ce ai uitat tot — așadar virtualitățile, predispozițiile. Ea e superioară instrucțiunii, și făcută din cunoștințe ; e, oarecum, saltul ei calitativ. Primele impresii luminoase, pe care ochiul le primește în pruncie, nu se regăsesc în memorie. Dar asta nu înseamnă că sînt pierdute. Sînt undeva, la temelia ființei, formează individualitatea noastră, modul nostru de a reacționa.

Se poate vorbi de un umanism modern, de un sistem complet de cunoștințe capabil să formeze omul, bazat însă pe matematică ? Sînt convins că da. Ba chiar, cum știți, între două spirite din toate punctele de vedere asemenea cel care are de partea lui geometria va triumfa totdeauna. Singura slăbiciune a unei atari judecăți este că o făcea un geometru. Totuși cunosc un exemplu care ilustrează afirmația lui Pascal. Luați scrisorile lui Ion Ghica întretăiate ici și colo de răspunsurile lui Alecsandri. Iată două spirite în condițiuni comparabile. Aparțin aceleiași lumi, au aceleași credințe politice, au trăit aceleași evenimente, la Paris au fost în același timp. Cît de vacuu, cît de sălciu e însă unul, poetul junei Rodica, și cît de cuprinzător, de instructiv, de înlănțuitor e beiul de Samos ! Alecsandri nu știe să vadă, să prindă originalitatea unui moment. Vai, nu știe nici chiar să scrie ! Limba limfatică și emfatică a acestor scrisori nu e deloc a unui „rege al poeziei“ (cu toate că, slavă Domnului, exercițiul literar nu-i lipsea), ci a unui bonjurist oarecare. Pe cînd Ion Ghica e un clasic al prozei noastre. Nu e desigur o întîmplare că unul nu avea decît cultură literară (și aceea improvizată), pe cînd Ghica audiase cursuri de analiză la Școala Politehnică, urmase școala de mine și, se pare, emulase cu Délaunay, cunoscutul astronom, la examenele de calcul infinitezimal și integral. Se știe, de altfel, că la Academia Mihăileană din Iași a fost profesor de matematice. Ce distinge umanismul matematic de umanismul clasic ? În două vorbe : o anume modestie de spirit și supunerea la obiect. O formațiune matematică, chiar dacă se valorifică literar, aduce un anume respect pentru condițiile create în afară de noi, pentru colaborarea cu materialul dat. Dacă, de exemplu, după o perioadă de activitate literară în nemțește, cineva înzestrat cu o atare formațiune va fi adus de împrejurări să scrie în franțuzește își va acorda inspirația la geniul limbii celei noi, nu va brutaliza limba cea nouă cerîndu-i cu orice preț efecte proprii limbii germane.

Scanned with OKEN Scanner

Această condiționare a conținutului de către conținător e opusul spiritului cabotin, care e tirania clișeului. Cabotinismul în geometrie nu e posibil, se confundă cu stupiditatea. Un geometru euclidian, care într-un sistem de axiome schimbat s-ar încăpățîna să obțină aceleași teoreme (de exemplu : teorema lui Pitagora în geometria lui Lobacevski), ignorează A B C-ul meșteșugului.

Cu toate acestea am văzut adesea romancieri care cer prozei efecte lirice, poeți care vor să rivalizeze în versuri cu oratorii sau cu auditorii didactici.

Deci : veracitate, modestie a spiritului, supunere la obiect — iată caracteristicile unei formațiuni matematice. Mai mult încă : putere de a cuprinde un complex întreg de elemente într-o singură privire, spiritul de sinteză într-un cuvînt. Fără de această facultate, reținerea și redarea unui raționament nu e posibilă. Fiecare spirit e capabil de raționamente locale, de trecerea de la un silogism la altul. Dar de orientarea ca o armată de argumente în mers, a unui sistem de silogisme, după un plan final, mult mai puține.

Cunoștințele de altă dată, fără sforțări speciale, nu le vom recăpăta ! Dar putrezirea lor a eliberat esențele celei mai subtile gîndiri, aceea a vechilor geometri greci. Aceste esențe ne umplu și ne învie. Tot modul nostru de a fi e impregnat de ele. De aceea ne putem considera cu drept cuvînt umaniștii cei noi, umaniști moderni : nu opuși dar, sigur, distincți de umaniștii clasici.

[*Versuri și proză*, Editura Minerva, 1970, p. 347—350]

Solomon Marcus

PARADOXUL

AUTORI ȘI PARADOXURI

Pasărea a fost ideea oului de a obține mai multe ouă (Samuel Butler).

Întreaga gîndire modernă este străbătută de ideea de a gîndi ceea ce nu poate fi gîndit (Michel Foucault).

A trăi înseamnă a muri (Friederich Engels).

Scanned with OKEN Scanner

Cu momentul în care ne naștem, timpul începe să ne ia viața înapoi (Seneca).

Acolo unde fiecare vrea să ajungă cît mai devreme posibil, în mod inevitabil cei mai mulți vor sosi prea tîrziu (Lichtenberg).

Reputația mea creține cu fiecare eșec (G. B. Shaw).

Substanța este una dintre iluziile noastre cele mai mari (Eddington).

[...] Slavă Domnului, sînt încă ateist (Luis Buñuel).

[...] Din principiu sînt împotriva principiilor (Tristan Tzara).

Cine-i va păzi pe paznici ? (Juvenal).

Un fizician este o modalitate prin care un atom dobîndește cunoștințe despre atomi (George Wald).

Grăbește-te încet (Suetoniu).

Ahile nu poate depăși broasca țestoasă dacă se gîndește la spațiu și la timp (Paul Valéry).

Lucrurile își găsesc un repaus numai în schimbare (Heraclit).

[...] Triumful suprem al rațiunii este de a-și putea pune la îndoială propria ei validitate (Miguel de Unamuno).

[...] Profeția este de multe ori cauza principală a evenimentelor prezise (Thomas Hobbes).

[...] Într-o dispută filosofică, cîștigă mai mult cel care pierde, deoarece are mai multe de învățat (Epicur).

[...] Dacă nu aștepți imprevizibilul, nu vei găsi niciodată adevărul (Heraclit).

Dacă crezi că ești liber, nu mai există nici o scăpare (Baba Ram Dass).

Dacă nu știu că nu știu, mi se pare că știu. Dacă nu știu că știu, mi se pare că nu știu (R. D. Laing).

Scanned with OKEN Scanner

[...] Este ca și cum aș încerca să trasez cu vîrful unui creion umbra aceluiași creion (Nathanael West).

[...] Mesajul este chiar mediul (Marshall McLuhan).

Seriozitatea este singurul refugiu al celui cu o inteligență redusă (Oscar Wilde).

Nimic nu este destul pentru cel căruia destul i se pare prea puțin (Epicur).

[...] Cînd spui *colină* — întrerupse regina — ai putea să-mi arăți coline față de care aceasta ar fi o vale ? (Lewis Carrroll).

[...] Nimic nu este atît de greu de gîndit cum este gîndirea ; cu o singură excepție : absența totală a gîndirii (Samuel Butler).

[...] Unul din lucrurile cele mai stranii este faptul că săracii, care au cel mai mult nevoie de bani, sînt tocmai cei care nu-i au niciodată (Finley Peter Dunne).

[...] Ca o regulă generală, cu cît un lucru ne este mai drag, cu atît îl vindem mai ieftin (Samuel Butler).

[...] Rațiunea a existat totdeauna, dar nu totdeauna într-o formă rezonabilă (Karl Marx).

[...] A filosofa înseamnă a încerca să răspunzi cu mijloace supermature la întrebări pe care le pun copiii (Lucian Blaga).

Suma totală a nenorocirilor care încă nu ni s-au întîmplat se numește fericire (Romulus Dianu).

Ferice de noi că nu sîntem prea fericiți (Shakespeare, *Hamlet*).

[...] Fiecare om poartă înlăuntrul său cele șapte virtuți și cele șapte vicii capitale opuse : este orgolios și umil, lacom și reținut, lasciv și cast, invidios și milostiv, zgîrcit și generos, leneș și harnic, mînios și răbdător. Și poate scoate din el însuși la fel de bine pe tiran și pe sclav, pe criminal și pe sfînt, pe Cain și pe Abel (M. de Unamuno).

Nu pot iubi decît ceea ce am libertatea să și părăsesc (Wolf Biermann).

Scanned with OKEN Scanner

REFLECȚII PARADOXALE ȘI SUGESTII DE PARADOXURI LA GR. C. MOISIL

Dacă pot exista oameni de știință inculți, iată o problemă care se poate discuta.

Orice poate fi demonstrat, chiar și adevărul. Orice boală poate fi lecuită, chiar și sănătatea. Te poți îndrăgosti de orice femeie, chiar și de aceea pe care o iubești. Orice portret poate fi asemănător, chiar și o fotografie. Orice bărbat poate fi cuceritor, chiar și propriul tău soț. Orice bou poate fi divinizat, chiar și boul Apis. Sînt atit de bine dispus că pot rîde de orice, chiar și de o glumă. Orice pasăre pe limba ei piere, chiar și papagalul. Orice glumă poate să te distreze, chiar și cele de mai sus.

Intenția lui Gr. C. Moisil este de a pune în evidență caracterul structural al umorului. De îndată ce structura unei glume, a unei vorbe de spirit a fost observată, putem produce în serie glume sau vorbe de spirit de același tip. Dar această structură, aproape convertibilă într-un algoritm (nu întîmplător articolul din care sînt extrase glumele de mai sus este intitulat „Vorbe de duh și calculatoare") *revine de fapt la un anumit tip de paradox, constînd, în exemplele de mai sus, în suprapunerea excepționalului cu normalul. Este normal ca adevărul să poată fi demonstrat, dar expresia „chiar și adevărul" sugerează că acest fapt nu ar fi normal, ci excepțional. Gr. C. Moisil propune în continuare alte două structuri umoristice, pe care cititorul le poate analiza din punctul de vedere ai paradoxului.*

Apa nu e bună nici măcar în cizmă. Nu obosește nici cînd nu face nimic. Nu vorbește nici în somn. N-aș pleca în Lună nici pe jos. X e un filosof, dar e un om care gîndește. Y e un poet, dar e un om cu imaginație. Z e un matematician, dar e un om inteligent. W e un artist, dar e un om sensibil.

Și omul și-a uitat nevoile lui vechi, pentru a putea împlini lipsuri noi, pe care i le putea împlini tehnica.

Omul nu poate găsi ceea ce caută. S-a învățat să se mulțumească cu ce poate găsi.

Știe cineva că, dacă se adresează matematicii, trebuie să știe să pună problemele ? Să nu ceară ca matematica să-i rezolve *problemele lui.* Poate că alea nici nu sînt probleme. Poate că nu sînt decît șiruri de vorbe. Nu oricărui șir de vorbe îi corespunde ūn șir de idei : vezi descîntecele.

Cineva spunea în glumă că ar fi nevoie de cărți care să popularizeze matematica printre matematicieni.

Scanned with OKEN Scanner

Foarte multă vreme pierzi cînd crezi că știi ce nu știi. Mai exact : ce nu știi încă. De învățat tot o să le-nveți, dar întîi crezi că le știi și nu le-nveți ; pe urmă, după ce ai văzut că nu merge ce-nveți mai departe, că nu știi ce trebuie să știi, te miri : de ce nu merge ? Pînă la sfîrșit tot trebuie să-nveți. Și anii nu se-ntorc înapoi. De aia e bine să fii lucid : să știi că nu știi ce nu știi ; și să te pui pe învățat. De la-nceput.

Fii lucid. Cît timp nu te-a băgat de seamă nimeni că nu știi, dacă înveți, îți stă bine.

Iată prima ispită a matematicianului : ești ispitit să gîndești *asupra* teoremelor pe care le faci, *asupra* disciplinei tale [...] Iată a doua ispită a matematicianului : să devină inginer sau economist [...] Aceasta e a treia ispită a matematicianului : să rămînă numai matematician.

Omul nu progresează decît cînd știe că nu poate să facă ce vrea.

Mijlocul cel mai sigur ca să-l faci pe un om tînăr să nu reușească să facă ceva e să-l întrebi mereu : Ei, ți-a ieșit ?

Este logica o știință practică ? Eu cred că e cea mai practică dintre științe, fiindcă te invață să iei decizii.

Eu știu că toți înțeleg că atunci cînd se editează o carte și nu se vinde, asta e risipă. Se înțelege oare că atunci cînd se editează în 2 000 de exemplare o carte care s-ar vinde în 3 000 de exemplare și asta e tot risipă ?

[...] Azi facem matematica ce va fi folosită mîine și mai ales poimîine. Că dacă n-o facem azi, poimîine va trebui s-o importăm.

Nimic nu costă mai scump decît neștiința.

Cum am mai spus, în ultimii ani vorbesc cu copiii. Sînt singurii care se interesează *de adevărat* de calculatoare.

— Tovarășe profesor, m-am săturat de matematică pînă-n gît !

— Da, dar matematica de la gît în sus începe !

Un copil, către Gr. C. Moisil : Dumneavoastră vă plac visele ?

— Da ! Eu am visat odată că eram într-o ședință și cînd m-am trezit eram într-adevăr într-o ședință !

— Sînteți specialist sau numai amator ? Numai amator... Dar foarte amator !

Pentru Moisil, paradoxul este un simptom al stării normale, de sănătate ; dar această stare este de multe ori în opoziție cu intuiția comună.

[*Paradoxul*, Editura Albatros, București, 1984, p. 110—116]

Scanned with OKEN Scanner

Dumitru Ghişe

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICO-TEHNICĂ ȘI CONDIȚIA UMANĂ

Cîndva, stabilirea unei relații *imediate* și *necesare* între cei trei termeni putea părea fortuită. Cînd știința abia se năștea, iar tehnica era rudimentară, era greu de prevăzut ce influență considerabilă, ce schimbări adînci vor avea amîndouă, mai tîrziu, asupra vieții omului, asupra condiției sale ontologice. Înaintea industriei medicamentoase era imposibil să prevezi efectele thalomidei. Raporturile, chiar dacă existau, erau mai greu decelabile odinioară, cînd forța omului se exprima prin întinderea corzii arcului, decît astăzi, cînd apăsarea unui singur buton poate dezlănțui o catastrofă atomică. Astăzi, datorită „exploziei" din domeniul științei și tehnicii, raporturile directe și necesare dintre acestea și condiția umană sînt de o evidență a cărei recunoaștere nu presupune nici cel mai mic efort. Dimpotrivă, relația transpare cu forță și limpezime, în formele cele mai neașteptate, plăcute și neplăcute. Pentru omul contemporan, existența sa nu numai că nu poate fi concepută, dar nici înțeleasă corect fără să se țină seama de cei doi vectori ai puterii sale asupra naturii și societății, în ultimă analiză asupra lui însuși : știința și tehnica. Conștiința, aș zice exultantă, asupra importanței pe care o are știința în viața omului a fost exprimată limpede și cu temei, pe planul reflexiei filozofice, încă din vremea Renașterii. *Ancilla theologiae,* emancipîndu-se, oferea omului promisiunea unei noi dimensiuni de fericire terestră în locul iluziei medievale transcendentale. „Știința și puterea omului sînt unul și același lucru", spunea Fr. Bacon chiar la începutul aforismelor sale din *Noul Organon.* Descartes — întrevăzînd schimbările ce se vor produce în condiția umană prin dezvoltarea științei și tehnicii — exclama și el, plin de optimism : „Învățați să cunoașteți secretul naturii și veți deveni stăpînii și posesorii ei, veți ajunge la prosperitatea și fericirea secolului de aur cîntat de poeții antichității !".

În fața rezultatelor spectaculoase de astăzi ale revoluției științifico-tehnice, care ar fi oare atitudinea lui Descartes ? Optimismul său ar cunoaște noi accente sau ar păli, îngrijorat, în fața spectacolului dezlănțuit al „stihiilor" tehnice și științifice ? Dacă supozițiile în legătură cu Descartes reprezintă, în fond, un joc mai mult sau mai puțin gratuit, atitudinea pe care urmașii lui Descartes, filozofii de astăzi, o au în fața acestui fenomen nu mai e o simplă supoziție, ci un fapt în jurul căruia meditația, departe de a fi o gratuitate, e chiar o necesitate.

Scanned with OKEN Scanner

Elanul și ritmurile dezvoltării științei și tehnicii, prin caracterul lor obiectiv și universal, prin implicațiile adînci pe care le au asupra vieții umane, sociale și individuale, asupra structurii muncii și a valorilor create de aceasta, asupra stadiului actual și al evoluției civilizației umane în ansamblul ei, nu au putut lăsa indiferentă reflexia filozofică din zilele noastre. Dimpotrivă, se poate observa, cu ușurință, discursul pasionat și pasionant pe care-l întreține, speranțele și dezamăgirile pe care le nutrește. Nimic mai firesc decît această stăruitoare preocupare pentru statutul ontologic uman în condițiile cînd rezultatele spectaculoase ale științei și tehnicii pot să amelioreze sau să schimbe hotărîtor acest statut, perfecționîndu-l sau, dimpotrivă, făcîndu-l să explodeze, aneantizîndu-l. Ceea ce în *Faust* era doar rodul imaginației a devenit astăzi o realitate ? Ucenicul vrăjitor a zămislit stihii pe care nu le mai poate stăpîni ?

Paradoxal, dar nu și inexplicabil, numeroase voci contemporane — în condițiile cînd omul și-a dobîndit capacitatea cea mai înaltă de a-și exprima prin știință și tehnică puterea rațiunii și a raționalității sale — vorbesc despre declin și iraționalitate, înfățișînd știința și tehnica, sau produsele ei, drept forțe antiumane, care dislocă omul și-i denaturează condiția sa autentică, îl *obiectualizează* și îl *depersonalizează*, îl înstrăinează de propria sa esență, înecîndu-l în inautenticitate, sfărîmîndu-i viața interioară și transformîndu-l într-un lucru printre lucruri, într-o anexă a mașinii. Nu de puține ori, ideologi, filozofi și sociologi contemporani, pornind de la efectele negative ale societăților capitaliste dezvoltate industrial, de la avalanșa de bunuri pe care o revarsă hiperindustrializarea, de la absorbția de energie umană pe care o presupune o asemenea superproducție, afirmă că această „umanitate exteriorizată", sedimentată în opere și peisaje noi, caleidoscopice, în evenimente, în mașini și unelte, a devenit străină omului și inaccesibilă pentru el. În acest imens „în-afara-sa" circulă tot mai multe valori materiale și spirituale, informaționale, a căror semnificație scapă omului contemporan și pe care, din această cauză, nici nu și-o mai poate asuma. În acest fel, prin stingerea sensului și instalarea absurdului, în existența umană autentică se strecoară mortificarea. Viața artificială pe care și-a creat-o, rupîndu-l tot mai mult de lumea naturală și de el însuși, ar condamna omul la pieire, proiectîndu-l într-o lume creată de el, dar care nu mai e a lui și în care se simte tot mai străin.

Pornind de la distincția făcută de Spengler între cultură și civilizație și considerînd-o pe aceasta din urmă ca o formă de decadență a culturii, Berdiaev afirma, nu întîmplător, ci în directă

legătură cu raporturile dintre știință-tehnică-om, că civilizația se caracterizează, printre altele, prin mașinism și tehnică. Deținînd o putere magică asupra omului, mașina ar imprima „pecetea specificului ei asupra spiritului omenesc și asupra tuturor aspectelor activității lui". Într-o asemenea „viziune", omul nu numai că nu s-ar realiza, ci, prin civilizație și mașinismul ei, trăind pragmatic, s-ar lăsa tîrît de tendințe egoiste spre o viață unilaterală. Pe măsură ce civilizația se extinde, ar muri în om tocmai voința de cultură, i s-ar slei forțele spirituale, i s-ar epuiza spiritul creator însuși.

Să fie oare revoluția științifică și tehnică o formă de dezvoltare a înstrăinării, de anomie, de decădere culturală, de depreciere a intelectului și a personalității omului ? După unii ideologi occidentali, da ! Omul unidimensional descris de Marcuse, un om care trăiește în imediateță, golit de perspectivă și, în fond, de personalitate, stereotip și amorf, nu ar fi decît omul frustrat al acestei lumi, în care știința și tehnica au un cuvînt atît de greu de spus. Așa-zisa „critică culturală", prezentă astăzi la numeroși gînditori de factură romantică și, uneori, reacționară, înrudită cu cea berdiaeviană nu reprezintă, în fond, decît o critică a raționalismului, acesta din urmă fiind făcut răspunzător de tehnicizarea excesivă a lumii și de degradarea condiției umane, de faptul că omul a fost redus, în această lume a tehnicii, la un element-anonim în mecanismul tehnico-birocratic.

Din aceeași aripă a criticii îndreptate împotriva științei și tehnicii face parte și reflecția existențialistă asupra condiției umane raportate la știință. Așa cum constata, pe bună dreptate, unul dintre cercetătorii avizați ai existențialismului, I. M. Bochenschi, toți reprezentanții acestei filozofii se ridică împotriva cunoașterii obiectuale și obiective a științei, considerînd-o drept o desfigurare a imaginii despre om, gîndirea științifică fiind, în principiu, antiexistențială. Ca și filozofia de inspirație raționalistă, știința a privit omul — afirmă Jaspers — din perspectiva unor raporturi de cunoaștere, în cadrul relației subiect-obiect. Din această cauză n-a mai fost tratat ca o existență specifică (ca subiectivitate), ci ca o simplă entitate, un lucru printre lucruri. Individualitatea, personalitatea umană este astfel, după cum pretind existențialiștii, obiectualizată, reificată, impersonalizată. Din *existență-pentru-sine*, omul e transformat, din perspectiva științei, într-o *existență-în-sine*, lipsită de conștiință, care nu mai accede la treapta existenței, ci devine un pur fapt, fără rațiune, fără cauză, fără explicație. Ceea ce cu un termen al logicii poate fi exprimat ca absurd, iar în termenii ontologiei ca facticitate, contingență. Din perspectiva științei, perspectivă raționalistă, omul ar fi deposedat, așadar, după cum pretind

Scanned with OKEN Scanner

existențialiștii, tocmai de atributele care îl definesc și-l singularizează în mod absolut în orizontul ontic. Iată cum, în fond, și din perspectiva existențialistă, raționalismul și rațională par a fi, în cele din urmă, sinonime cu antiumanismul. Deși Heidegger desfășoară un discurs diferit decît cel întîlnit în filozofia existențialist-creștină a lui Gabriel Marcel, studiul asupra tehnicii efectuat de gînditorul german nu depășește pozițiile marceliene : elucidarea esenței tehnicii conduce la denunțarea acesteia pentru că tehnica uită Ființa și se consacră ființării ; ea apare, astfel, ca „organizare a penuriei".

Dacă Platon putea să spună, în antichitate, „frumos și divin e avîntul care te poartă spre raționament", se pare că astăzi vis-à-vis de știință și tehnică, reprezentanți marcanți ai gîndirii burgheze contemporane (filozofi ca Ortega Y Gasset, Heidegger, Sartre, sociologi ca Weber, Spranger, Freyer sau reprezentanți ai „teoriei critice" ca Fromm și Marcuse) afirmă contrariul.

Pusă în acești termeni, problema are o importanță teoretică fundamentală. Dar știința și tehnica reprezintă surse de amenințare și degradare a condiției umane, de înstrăinare și depersonalizare a omului ? Dacă în mitul antic, Cronos își devora fiii, în mitologia contemporană asistăm la o răsturnare simetrică : fiii (căci omul este cel care a dat naștere științei și tehnicii) își mănîncă tatăl ? Triumful rațiunii să nu fi fost, în fapt, decît o trădare tragică a rațiunii ?

Cercetînd lucrurile mai îndeaproape, la asemenea întrebări nu se poate răspunde, categoric, decît negativ.

Încercarea de a defini existența milenară a omului nu poate face abstracție de faptul că singura posibilitate a acestuia de a exista, de a supraviețui în lupta sa cu mediul înconjurător a fost aceea de a *recrea* mereu, de a crea — prin muncă — o a doua lume a sa, „artificială", dar umană. Numai prin umanizarea continuă a universului său exterior și interior, omul a devenit ceea ce este. Cultura și civilizația, începînd de la cea mai simplă unealtă, de la prima piatră șlefuită și pînă la marile și miraculoasele instalații tehnice contemporane, de la primele zgîrieturi pe pereții peșterii și pînă la capodoperele artei de azi, de la prima articulație silogistică și pînă la metalogicile actuale, reprezintă calea largă și dramatică a istoriei omului, a obiectivării și afirmării superbe a existenței sale. E drumul cunoașterii și al libertății, al demnității ontologice, pe care și-a cîștigat-o omul prin sudoarea muncii sale fizice și intelectuale. Să se situeze oare revoluția tehnico-științifică în afara sau împotriva acestei căi ? Dimpotrivă, credem noi, e unul din momentele pline de grandoare ale acestui drum prin care omul își

Scanned with OKEN Scanner

exprimă, în chipul cel mai elocvent, forța sa *creatoare*; e unul din salturile calitative cele mai spectaculoase ale cunoașterii și aplicabilității acestei cunoașteri. Dacă omul este singura existență, datorită gîndirii și limbajului, capabilă să *proiecteze* (în sensul etimologic al cuvîntului), aptă să trăiască în perspectivă, să aleagă, să amîne și să planifice conștient, atunci revoluția științifică și tehnică este, neîndoielnic, cel mai înalt vîrf contemporan pe care l-a atins dezvoltarea facultăților creatoare ale omului.

Pot fi, așadar, știința și tehnica, prin natura lor, ostile omului, forțe care îl depersonalizează și îi degradează condiția sa ontologică ?

Pesimismul antiumanist de tip irațional ist este lipsit de suport teoretic.

Dar înlăturarea unui pesimism funciar deschide, automat, calea unui optimism nemărginit ?

Nu de puține ori, prin compensare, a fost formulată o poziție teoretică aflată la antipodul pesimismului și desperării. Teoreticieni ai „societății industriale“ (Galbraith) sau ai „societății postindustriale“ (Bell, Brezinski, Kahn ș.a.) consideră — pornind de la o supraevaluare a rolului științei și tehnicii — că, în viitor, cibernetica reprezintă panaceul universal al tuturor contradicțiilor sociale existente, inclusiv cele care se manifestă în cadrul capitalismului contemporan.

Cele două poziții, antinomice prin concluzii, au, în fond, o însușire ce le este comună. Atît pesimismul, cît și optimismul în care ele ancorează pornesc de la fetișizarea, negativă sau pozitivă, a științei și tehnicii. Știința și tehnica sînt privite unilateral ca niște forțe în sine, a căror acțiune se produce mereu și în același fel, indiferent de condițiile sociale și istorice în care se exercită. Întîlnim, și în aceste cazuri, aceeași eroare de sorginte filozofică idealistă, provocată de modul abstract în care sînt tratate problemele, de absolutizarea și ipostazierea unor arhetipuri aistorice (concepute în afara unor coordonate spațio-temporale). Se uită constant că nu natura științei și tehnicii și nici revoluționarea lor în sine s-ar afla în discuție, ci consecințele utilizării lor. Revoluția științifico-tehnică nu conduce, în mod inevitabil, la primejduirea valorilor umaniste, după cum primejdiile reale apărute în baza actualei „civilizații tehnice“, posibilitatea de a folosi cuceririle acestei civilizații în scopuri de distrugere (genocidul), ca și depersonalizarea și standardizarea omului nu-și au rădăcinile împlinite în știința sau în tehnica propriu-zisă, ci în împrejurările în care sînt folosite de societatea care beneficiază de pe urma lor. Problemele în discuție, pesimismul sau optimismul afișat în abordarea revoluției științifice și tehnice nu aparțin științei și tehnicii ca atare, nu se referă, în

Scanned with OKEN Scanner

fond, la dificultățile de „creștere", intrinseci procesului de dezvoltare al științei și tehnicii — acestea au existat întotdeauna, de cînd există știință și tehnică —, ci izvorăsc din utilizarea acestora în parametrii sociali și politici determinați. Consecințele nefaste și amenințătoare pentru om și condiția sa umană sînt legate indisolubil și, în primul rînd, de malformațiile de sistem, de organizare socială și politică. Nu prin natura lor știința și tehnica sînt sau pot fi făcute responsabile de eventualitatea unui război nuclear. Desigur, posibilitatea unui asemenea război nu s-ar fi putut pune fără atingerea unui anumit nivel de dezvoltare a cunoașterii și a tehnicii. Dar alternativa păcii sau războiului este o problemă de responsabilitate socială și politică. Încotro se îndreaptă omenirea, care este sensul progresului — sînt întrebări la al căror răspuns „progresul cunoașterii" nu contribuie în nici un fel în mod negativ. Cu sau fără revoluție tehnico-științifică, problema „progresului" social și uman rămîne valabilă și deschisă.

*

Care ar fi, atunci, avantajele deplasării unghiului de vedere, trecerea de la privirea problemelor științei și tehnicii „în sine" spre considerarea lor relațională, funcție de dezvoltarea generală a societății ? Indubitabil, o asemenea „deplasare", mai exact o punere corectă a problemei, fără a slăbi cu ceva acuitatea și gravitatea problemelor discutate, este singura în măsură să conducă și la o rezolvare a lor. Numai așezarea într-o perspectivă reală a problemelor revoluției științifice și tehnice poate oferi posibilitatea soluționării lor, poate contura mai exact limitele pesimismului sau optimismului nostru. Dacă nu se ține seama de faptul elementar că problemele păcii și războiului, ale securității sînt probleme ale politicii (și ale revoluției științifico-tehnice numai în măsura în care aceasta este utilizată de o anumită politică), orice discuție teoretică asupra efectelor negative ale tehnicizării rămîne prizonieră sterilității și inutilității.

Privite lucrurile în acest context, în ce măsură și în ce direcție este afectată condiția umană de revoluția din sfera științei și tehnicii ? Care sînt consecințele acesteia asupra omului contemporan ?

Fără îndoială că ar fi de prisos să insistăm asupra avantajelor economice pe care le aduce cu sine revoluția științifică și tehnică. Întrebarea fundamentală care rămîne, din unghiul de vedere al consecințelor acesteia asupra condiției umane, ar putea fi formulată astfel : în ce măsură și în ce condiții dezvoltarea calitativă fără precedent și într-un ritm atît de accelerat a științei și teh-

Scanned with OKEN Scanner

nicii duce — sau poate duce — la expansiunea libertății umane, la dezvoltarea personalității, la argumentarea demnității ontologice a existenței omului în raporturile sale cu natura, cu societatea și cu el însuși ? Progresul științei și tehnicii va conduce, implicit, la satisfacerea în mai mare măsură a necesităților spirituale umane sau, dimpotrivă, prin standardizare și stereotipie, prin mass-media, va avea drept efect ștergerea personalității omului, uniformizarea și depersonalizarea lui, în ultima analiză, înstrăinarea lui tot mai accentuată ? Strict teoretic, așa cum am încercat să arătăm, orice prelungire a puterii științei și tehnicii nu reprezintă decît o prelungire a forței de cunoaștere și de creație a omului. Expansiunea rațională asupra irațională, mai exact a cunoscutului asupra necunoscutului, reprezintă însăși expansiunea puterii omului asupra naturii și asupra lui însuși, a puterii de obiectivare umană. François Perroux în *Aliénation et société industrielle* avea dreptate să considere că adevărata dezalienare este creația, că „a fi dezalienat înseamnă a fi prins într-o situație favorabilă creării de sine prin sine și creării de lucruri și opere". Or, impetuoasa dezvoltare a științei și tehnicii reprezintă, prin excelență, acea „situație favorabilă" creației, expansiunii gîndirii și acțiunii omului.

Dacă teoretic-abstract așa stau lucrurile, practic-concret ele sînt întrucîtva schimbate. Libertatea omului, chiar și în condițiile unei civilizații avansate, nu se raportează doar la natură, ci, în primul rînd, la raporturile sociale.

Esența umană este definită de Marx prin ansamblul relațiilor sociale și, ca atare, ameliorarea sau schimbarea condiției umane nu poate fi doar efectul acțiunii unilaterale a factorilor de cunoaștere. Limitele iluminismului au reprezentat tocmai funcția acestei unilateralități. Perfectibilitatea omului e legată de schimbarea condițiilor social-istorice, a societății în care el trăiește. Conștiința mizeriei — spunea Marx — nu face mizeria nici mai suportabilă, dar, mai ales, nici n-o schimbă. Înstrăinarea producătorului nemijlocit, a proletarului în orînduirea capitalistă nu este determinată de faptul că acesta nu putea *crea* valori. El este, în fond, creatorul nemijlocit al tuturor valorilor materiale ale producției capitaliste. Înstrăinarea este rezultatul exploatării muncii, al pierderii de sine a muncitorului în valorile create de el însuși, valori care scapă controlului său, în care el nu se mai regăsește și care, de cele mai multe ori, se întorc împotriva sa. Din această cauză, în cadrul relațiilor de producție de exploatare, revoluția științifică și tehnică, în ciuda previziunilor unor ideologi ai „societății postindustriale" sau ai „societății cibernetice", nu numai că nu rezolvă problemele de fond, consecințele negative ce decurg din proprietatea privată asupra mij-

Scanned with OKEN Scanner

loacelor de producție, ci, într-un anumit fel, le accentuează. Întreaga producție și repartiție desfășurîndu-se sub semnul pragmatic al profitului, crearea unor valori cantitativ și calitativ superioare datorită tocmai progresului științific și tehnic nu schimbă datele fundamentale sociale ale problemei. Dimpotrivă, superproducția și expansiunea mediului artificial al tehnicii accentuează și mai mult efectele înstrăinării și însingurării, „fasonarea" standardizată a personalității umane.

Progresul tehnic — așa după cum o confirmă realitățile contemporane — nu conduce automat la emanciparea omului, la dezvoltarea sa sub raportul vieții sociale, al culturii, al instrucției și moralei. La începutul epocii moderne, nu puțini erau teoreticienii care considerau, plini de optimism, că — prin cunoașterea și difuzarea rezultatelor științei, prin aplicarea consecventă în practică a oricărei cuceriri tehnologice — orice problemă socială, psihologică și morală își găsește automat rezolvarea. În practică, asemenea teorii și-au demonstrat de mult caracterul lor utopic, lipsa lor de fundament.

Sociologia occidentală contemporană este obligată tot mai mult să recunoască faptul că, în condițiile revoluției tehnice contemporane, dezvoltarea producției este de neconceput fără umanizarea muncii, fără înțelegerea condiției ontologice a omului ca ființă creatoare. Pe această linie au existat și încercări de a cointeresa muncitorul în producție în calitate de proprietar, de „acționar", de a participa la „conducerea întreprinderii", la luarea deciziilor. Asemenea experimente, pornind de la înțelegerea mai exactă și mai subtilă a personalității umane, căutînd să extindă sentimentul libertății reale a muncitorului, evident, nu puteau să conducă la rezultate cît de cît notabile atîta timp cît „democrația economică" și dreptul la decizie într-o întreprindere capitalistă sînt în mîna celui care deține majoritatea acțiunilor. Dacă toate aceste experimente nu reprezentau, în fond, decît o nouă formulă de manipulare a conștiințelor, ceea ce trebuie reținut ca valoare este faptul că sporirea și așezarea producției în parametrii dați de revoluția științifică și tehnică nu este incompatibilă cu umanizarea relațiilor de producție și a relațiilor sociale în ansamblu. Această umanizare nu e posibilă însă decît în contextul revoluției socialiste, al organizării întregii vieți sociale pe noi baze, calitativ schimbate, prin abolirea proprietății private asupra mijloacelor de producție. Numai în noul tip de organizare socială, rod al revoluționării tuturor structurilor, revoluția tehnico-științifică își poate dobîndi ea însăși un astfel de loc încît efectele ei negative să dispară sau să poată fi controlate. Numai în dubla sa calitate, de producător și proprietar asupra mij-

Scanned with OKEN Scanner

loacelor de producție, participînd activ la alcătuirea programului de dezvoltare a producției în contextul cerințelor dezvoltării sociale, la luarea deciziilor în cadrul unor forme organizate de democrație economică, reală și efectivă, muncitorul devine, totodată, și beneficiarul muncii sale — în forme directe și indirecte —, revoluția tehnicii și științei avînd, sub controlul colectivității umane, rolul unui important instrument al afirmării personalității.

În felul acesta, în condițiile societății socialiste, prin dobîndirea libertății reale de creație și de decizie, producătorii valorilor materiale și spirituale nu se mai înstrăinează prin lucrurile create de ei înșiși, personalitatea lor nu se mai „scurge" într-o lume obiectuală ce se întoarce împotriva lor. Valorile create sînt însuși martorul obiectivării personalității omului, al forței sale creatoare, al gradului în care stăpînește cunoașterea științifică și tehnica, într-un cuvînt, al sporului său de libertate în raport cu natura și cu propria sa condiție socială. Munca, factor de alienare și chin în condițiile exploatării — cum spunea Marx —, devine, în noul context social, izvorul bucuriei și împlinirii personalității umane, modalitatea fundamentală de realizare și autorealizare a omului. Eliberarea și umanizarea muncii în aceste condiții încetează de a mai fi doar o problemă tehnico-economică devenind o componentă esențială a idealului socialist de viață. Ea nu reprezintă un scop în sine și cu atît mai puțin un mijloc de sporire a profitului pentru vîrful unei piramide sociale, ci modalitatea prin care omul își realizează condițiile cele mai propice dezvoltării sale sociale și individuale, libertății și demnității sale ontologice.

În aceste împrejurări, desfășurarea amplă a revoluției științifice și tehnice, automatizarea producției și implicit creșterea „timpului liber" al oamenilor aflați în producție creează premisele creării unui muncitor cu însușiri noi, cu noi deprinderi și abilități, apt să desfășoare tot mai mult o muncă în cadrul căreia dispar granițele dintre munca fizică și intelectuală, parcelarea pe care o presupunea la un moment dat simpla mecanizare sau raționalizarea procesului de producție de tip taillorist. Ca participant activ nu numai la producție, ci și la pregătirea și programarea ei, la luarea deciziilor, *homo economicus* devine ipso factor și *homo politicus*; prin noua sa pregătire intelectuală, el este, totodată, și *homo sapiens*, nu numai *homo faber*. Toate acestea, prin forța împrejurărilor, se răsfrîng și asupra vieții lui interioare, nu numai „exterioare", sociale. În acest fel se tinde spre realizarea celui mai înalt deziderat al condiției umane cunoscut vreodată de istorie, *omul multilateral dezvoltat*, sau, cum spunea Marx, „omul total" !

Scanned with OKEN Scanner

Dispare, astfel, însăși opoziția dintre muncă și „timpul liber", iar teoriile unor ideologi contemporani care fie că văd în muncă o funcție a timpului liber (munca fiind tributul neplăcut plătit de om pentru a-și dobîndi un spațiu cît mai mare pentru timpul liber), fie că ar vrea, dimpotrivă, să acrediteze ideea că timpul liber este funcție de muncă (timpul liber fiind asimilat ca perioada necesară exclusiv „reproducerii" forței de muncă) se risipesc și ele datorită îngustimii din care privesc lucrurile. Fără a putea fi negate unele aspecte compensatorii, raporturile dintre muncă și timpul liber cunosc, în condițiile socialismului și comunismului, o întrepătrundere mult mai profundă, care nu are nimic comun cu esența unor concepții hedoniste sau tehnocratice. Așa cum arăta marxistul italian Gianni Totti în cartea sa *Il tempo libero,* între cele două concepte se vor naște raporturi noi, de sinteză, cînd timpul liber nu se va mai confunda cu simplul divertisment și nici munca cu o ocupație extinctivă, lipsită de orice bucurie și plăcere. Munca va deveni ea însăși o expresie a bucuriei de creație, în structura ei țesîndu-se preocupările intelectuale și fizice ale timpului liber al omului, iar în structura timpului liber al acestuia regăsindu-se preocupări intelectuale și fizice indisolubil legate de orizontul cunoașterii și al culturii în ansamblu, inclusiv al celei științifice și tehnice, proprii muncii de tip nou. [...]

Preocuparea permanentă pentru creșterea avuției naționale și a bunăstării celor ce muncesc, pentru lărgirea și adîncirea democrației socialiste, pentru perfecționarea formelor de participare a oamenilor muncii la conducerea vieții sociale, la luarea deciziilor în toate sferele acesteia, asigurarea dezvoltării continue a învățămîntului și culturii, lărgirea permanentă a orizontului ideologic-politic și de cunoaștere al tuturor membrilor societății, îmbunătățirea ocrotirii sănătății și asistenței sociale, organizarea tot mai bună a timpului liber și a prestațiilor de servicii, înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste în toate sferele vieții, într-un cuvînt *continua perfectibilitate* a relațiilor sociale și de viață, reprezintă *tocmai* cadrul social, economic și politic, cultural și moral, tehnic *și psihologic menit* să asigure — sub conducera partidului — împlinirea continuă a personalității umane, a omului ca ființă creatoare, liberă și stăpînă în măsură tot mai mare pe propriul său destin. În acest context se conturează un nou concept al muncii (se realizează un nou tip de muncă), factor principal de plămădire și obiectivare a personalității umane, ca și un concept nou asupra timpului liber al omului care, fără a fi înțeles ca simplu divertisment opus muncii, devine o zonă activă în care, în afara producției *stricto sensu,* personalitatea umană găsește noi condiții de desăvîr-

Scanned with OKEN Scanner

șire. Lărgindu-și mereu orizontul de cunoaștere și preocupări, omul participă într-un mod nou la viața socială, politică, culturală și morală, personalitatea sa dobîndind mereu alte și noi căi de a se dezvălui și afirma.

[*Dimensiuni umane*, Editura Eminescu, București, 1979, p. 83—98]

Al. Constantinescu

DINTR-UN JURNAL DE IDEI

Voga umanismului promovează exagerări și confuzii, care diluează complet conceptul autentic. Umanismul este o atitudine în fața vieții, condiționată istoric, dar nu calificată istoric. Apariția conceptului este legată de Renaștere, adică de descoperirea culturii greco-romane, a antichității clasice. De aici o perspectivă limitată a umanismului : s-a spus că umanism înseamnă cultivarea și imitarea antichității greco-romane. A învăța și citi în limba latină și greacă, a frecventa arta și filosofia greacă, a cunoaște „digesta", dreptul roman, constituia condiția „sine qua non" a umanismului Renașterii și post-Renașterii.

Neoumanismul a rămas debitor acestor ecouri istorice, deși a introdus o notă nouă, aceea a alienării.

Spre a defini metaistoric umanismul trebuie pornit de la nucleul intelectual etimologic : omul, umanul. Umanismul este centrat pe realitatea om ; el reprezintă o atitudine, care se definește printr-o poziție, printr-un contrast. Există și o altă atitudine posibilă, opusă celei antropocentrice, o atitudine teocentrică și o atitudine cosmocentrică.

În ultimă analiză, umanismul reprezintă o opțiune în alternativa subiect-obiect ; opțiune în care subiectul se întinde de la individualismul solepsist pînă la umanitarism. Și în acest evantai surprindem o alienare posibilă : în sfera universului, individul trăiește pe dimensiunile abstracte, dar totuși istorice, ale umanității, trăire care nu-i posibilă decît prin renunțare la specificul său (viața concretă). Totuși, oricît de deschis ar fi acest evantai, omul rămîne înăuntrul speciei, nu se alienează în raport cu specia.

Un pericol, legat de tendința obiectivistă, pîndește și acest larg umanism : economismul, scientismul (tehnocrația). Dacă omul nu

Scanned with OKEN Scanner

mai trăiește suspendat de un Pantocrator metafizic, metauman, nici de un cosmos anistoric (infinit și etern), în schimb el se poate vedea subordonat mijloacelor în dauna finalității : a produce pentru a produce, a dezlănțui tehnica pentru tehnică, a subordona individul unui angrenaj tehnocratic, unei planificări riguroase, a-i fixa drept țel suprem „executarea planului" — din ce în ce mai exigent — constituie o abatere a omului concret de la destinul său, o alienare chiar între limitele umanității și ale istoriei. Omul se poate elibera de entități, se poate întoarce în timp (istorie), dar nu pentru sinele său afectiv, autentic uman, ci pentru un sine obiectiv, constituit din coordonatele abstracte ale unei umanități transistorice, ale unei științe paracosmice.

Criza omului contemporan (cu reacțiile ei specifice, contestatare, societate de consum etc.) este consecința unei pierderi a omului, a unei obiectivări (reificări) a lui, a unui raționalism rece, sec, devitalizat de substanță umană.

Se vorbește de un umanism... industrial, bazat pe premisa că omul de astăzi și-a asimilat dimensiunea industrială și că deci acest om nou trebuie avut în vedere cînd definim conținutul noului umanism. Vorbind astfel, proclamăm, indirect, pierderea omului : dacă omul contemporan este creatorul și sufletul unei industrii prestigioase, el nu trebuie să facă din aceasta scopul istoriei sale, ci să o mențină în subordine, în funcția de mijloc.

[*Dintr-un jurnal de idei*, Editura Cartea românească, 1980, p. 92—93]

Dimitrie Cuclin

CORESPONDENȚĂ

A mai venit o dată vorba, cam în treacăt, de o expresie a lui Widor, prin care afirma că toată esența muzicală se rezumă la bucurie și durere. Adevărul acestei afirmații, de un ireductibil sintetism, de o sălbatică ireductibilitate, mi s-a confirmat cu observația pe care am făcut-o, probabil împreună cu mulți alții, că toate nenumărabilele sentimente de care e capabilă natura omenească se reduc, în fond, la acestea numai două, două numai și nici măcar cu una mai multe : bucurie și durere. Aceasta corespunde perfect, exact și precis, cu faptul că în muzică, adică în sistemul funcțional,

Scanned with OKEN Scanner

exclusiv, — fapt minunat, miraculos — nu putem avea decît două categorii de relaţii funcţionale, două categorii de cvinte, intervale absolut simple şi ireductibile, anume, relaţii de cvinte superioare şi de cvinte inferioare, întrucît oricare interval din cele nenumărate intervale posibile, ori din cele infinite intervale imaginabile e un multiplu de cvintă, fie superioară, fie inferioară.

Prin urmare, ceea ce este uimitor, poate, de important, nu ştiu dacă din viaţă, dar din viaţa muzicii cel puţin, este faptul absolut inegalabil că nu se pot elimina durerea şi variantele ei : supărarea, mîhnirea, întristarea, melancolia, gravitatea, disperarea, zbuciumul, nebunia, moartea, precum este la fel de inegalabil că nu se poate elimina din viaţa muzicală şi a lumii, nici bucuria şi variantele ei : buna dispoziţie, plăcerea, veselia, exaltarea, gluma, nădejdea, jocul, exultarea, viaţa, întrucît, revenind la domeniul muzicii chiar, e imposibil ca o relaţie sau o progresie de una sau de atîtea cvinte superioare, de pildă, să nu fie urmată, odată şi odată, dacă se vrea să zicem, de altă relaţie, sau de altă progresie, de una sau de atîtea cvinte inferioare, fie în cadrul diatonic, fie în cadrul tonal, fie în cadrul armonic, şi viceversa. Şi nici un împrumut armonic, nici o incursie tonală nu e admisibilă fără să fie raportată sau racordată la tonalitatea în situaţie, sau în curs spre o necesară tonalitate „secundară“ sau, necesarmente îndărăt, spre tonalitatea iniţială. Căci, ierte-mi-se vulgaritatea pildei : pleci în tîrg. Fără rost ? Ca să stai acolo ? sau ca să pleci de acolo, hai-hui şi cine ştie unde ? Sau, cu ceea ce te vei fi ales din osteneala tîrgului, cu dorita marfă în sac sau cu capul spart, oricum ! Şi este vorba : precum în tîrg, aşa şi pe tărîmul muzicii. Şi, acum, să încercăm să abordăm teribila problemă a pesimismului şi optimismului.

Pesimismul naşte-şi cu perfectă justificare din contemplarea izolată a Universului. Este Universul perfect ? Evident, nu. E de plîns, deci. Nu face să-l trăim. Ce să ne mai inspire el, de nu vrăjitul farmec al prăpastiei tenebroase şi dorinţa morţii ? Zdrobitorul pesimism. Mai bine să ne sinucidem ! Însă :

Poate Universul să fie altfel de cum e ? Nu. De ce ? Pentru că, dacă putea Universul să fie şi altfel de cum e, ar fi fost, mai bun sau... mai rău. O consolare ? Da... nu... Dar un pas spre soluţie. Căci : În noi e viaţa, dacă... este. Viaţa, dacă este, nici nu poate să nu fie, sau în prezent, sau şi în viitor, în viitorul oricît de depărtat. Ea nu se poate contrazice. Nu poate admite un exclusivism al prăbuşirii într-o moarte absolută. Ea este sănătate. În sănătate şi putere. Puterea observaţiei, a priceperii, a rezonării, a înţelegerii, a speculaţiei. Speculaţia care scoate contemplaţia şi introspecţia din cercul izolat al Universului. Şi dacă moartea e în imperfecţiunea

Scanned with OKEN Scanner

universală și reprezintă realitatea temporarităților, atunci adevărul, perfecțiunea vieții originare, înregistrată în potențialul existenței inzdruncinabil eterne, nu poate fi decît într-altă parte, dincolo de Univers. Neraţional. Absurd. Dar logic. Deci :

Din contemplarea și introspecția liberă, neizolată în cerc restrîns, a realității universale, a imperfecțiunii universale, viața însăși ne sugerează adevărul perfecțiunii [...] Și calea. Și așadar :

Ura ! Lupta pentru îndrumarea, menținerea, progresarea vieții în sensul perfecțiunii. Bucuroasa, optimista luptă, regeneratoare, eliberatoare de chinuitoarele cängi ale prăpastiei, tenebrelor, morții ; și pătrunderea în regiunea pură, incoruptibilă, drept îndrumătoare, panaceică și, ferită de atingerea denaturată a simțurilor corupte și corupătoare naturilor suficient edificate ; în regiunea învietoare în eternitate, spiritului. Imperiul logicii. Al unei logici nu formale, cadaverice ; ci vii, instrumentale. Iată în felul acesta revelarea supremului principiu al eticii, precum în viață, așa și în existență, așa și în viața creată prin concepție, știință și artă.

Și accentuez : cîntarea populară autentic românească, de origine dacă, exprimă nostalgia derivării umane și a substanței cosmice din spiritul esențial ; nostalgia perfecțiunii eterne, etern fericitoare. Să transmutăm această nostalgie a perfecțiunii în o aspirație la perfecțiune ; și aspirația la perfecțiune în perpetuă luptă pentru realizarea ei, chiar în deplina conștiință a imposibilității acestei realizări în întreaga-i infinită plinătate, dacă aiuritoarea bucurie a înaintării cu fiecare pas în sensul, numai doar, al acestei realizări, este însăși un nesecat izvor de bucurie, de regenerare, de reîntinerire [...] Și să ne rezervăm deci seriozitatea cea mai gravă, dar și cea mai robustă în statornica considerare a unei atît de imperioase obligațiuni, a luptei, entuziaste, aprige, singura în măsură de a ne asigura dreptul la stima, aprobarea și admirația și recunoștința lumii întregi.

Patetismul primei părți din *Sonata Kreuzer* a izvorît din viziunea, năprasnica voință, de a escalada, învinge, cuceri și sări Universul cu toate infinitele lui imperfecțiuni. E protestator. [...] Este omul eroificat, pe cale de a deveni o legendă, apoi un mit, apoi un semi-zeu și finalmente, după cum s-a mai făcut, pe cale, în perspectiva secolelor, mileniilor, de a fi promovat la treapta de zeu plin, dacă nu chiar și de fals dumnezeu.

[*Corespondență. O istorie polemică a muzicii.* Ediție critică de Viorel Cosma, pe baza corespondenței Doru Popovici — Dimitrie Cuclin. Editura Junimea, Iași, 1983, p. 87—90]

Scanned with OKEN Scanner

Gabriel Liiceanu

FILOZOFIA, O ȘTIINȚĂ ?

Istoria filozofiei europene acoperă douăzeci și cinci de secole de existență a unui tip de gîndire pe care noi nu știm încă să-l definim cu simplitate și rigoare. Filozofia nu a reușit pînă acum să se delimiteze în ordinea spiritului, iar faptul că obiectul ei mai este și astăzi supus discuției a dat naștere la ironii care i-au coborît prestigiul sau au pus la îndoială chiar dreptul ei la existență. Filozofia a fost astfel întîmpinată nu numai de către conștiința comună, care a recunoscut dintotdeauna că poate trăi și fără serviciile filozofiei, ci și de către oamenii de știință, nedispuși să accepte vreo eficacitate a intruziei filozofiei în știință și nici să recunoască vreun folos rezultat de pe urma colaborării științelor cu filozofia. Astăzi, tot mai mulți oameni de știință contestă filozofiei dreptul de a concura sau măcar de a ajuta cu ceva spiritul angajat pe drumul cunoașterii științifice. De aceea, astăzi mai mult ca oricînd, filozofia este obligată să-și justifice existența, indicîndu-și statutul, delimitîndu-și funcțiile și domeniul.

FILOZOFIA ȘI ȘTIINȚA

Poate tocmai pentru că destinul filozofiei a fost dintotdeauna legat de cel al științelor, *specificul ei s-a pierdut în istoria acestei corelații.* Atîta vreme cît științele au existat în forme nemature, filozofia a preluat funcții care, deși ale științelor, nu puteau fi rezolvate de acestea. Pe un parcurs însemnat la existenței sale, istoria filozofiei s-a suprapus cu istoria insuficiențelor de maturizare a diferitelor științe. Toate locurile inaccesibile științelor deveneau domenii de expansiune ale filozofiei, modalitățile exacte de investigare ale științei fiind înlocuite de cele speculative ale filozofiei. Iar toate filozofiile naturii care au speculat asupra materiei, mișcării, spațiului, timpului, cauzalității etc., în forma sistemelor de gîndire metafizică, pot fi atribuite pe drept cuvînt preistoriei științelor naturii, deși ele sînt considerate ca perioade în istoria filozofiei. Gîndurile ionienilor, spre exemplu, asupra lumii materiale nu erau „neștiințifice" și prin aceasta „filozofice", ci pur și simplu „prestiințifice". Apoi, pe măsura maturizării fiecărui domeniu al științei, filozofia era scutită de încă o sarcină. Ultimele desprinderi pe linia acestui proces le-au marcat sociologia, psihologia mai tîrziu, etica și estetica în prezent. Marx a făcut primul tentativa de a elibera

Scanned with OKEN Scanner

cunoașterea istoriei și sociologia de gîndirea speculativă, vorbind despre un *mecanism* de dezvoltare al societății, despre *regularitățile* ce ne permit să explicăm întreaga istorie a civilizației și să inducem asupra viitorului ei. Marx a încercat astfel să facă pentru sociologie ceea ce alți oameni de știință (Darwin, Newton, Einstein, Mendeleev etc.) au făcut pentru biologie, fizică, chimie etc., respectiv să-i dea un statut de maturitate științifică, scutind-o de substituțiile speculative proprii oricărei științe aflate în faza ei prematură de dezvoltare. Prin Marx, nu filozofia, ci reflecția asupra socialului își propunea să devină știință. Cînd se vorbește despre „filozofia clasei muncitoare" este utilizată, conștient sau nu, o metaforă care vizează implicațiile ideologice ale acestei sociologii, și nu statutul de „știință" al unei noi filozofii.

Așadar, această concurare de către filozofie a funcțiilor științei, înfăptuită prin rezolvarea speculativă a unor probleme speciale pe care în faza lor matură științele le vor rezolva adecvat — a constituit *prima modalitate* care a obligat filozofia să-și indice un pseudo-obiect și un pseudo-specific. Din acest neajuns i s-a tras filozofiei faima rea a speculației ; de aici sensul decăzut al acestui cuvînt. (Nu este întîmplător faptul că neopozitivismul a apărut ca o reacție la adresa filozofiei tocmai în epoca maturizării științelor. Dar negarea îndreptățirii filozofiei pe linia amintită s-a transformat, cu neopozitivismul, în negarea îndreptățirii filozofiei în general.)

A doua modalitate în care filozofia a fost obligată să-și mascheze obiectul este legată tot de istoria științelor ; am putea-o numi modalitatea epistemologică. Ceea ce au făcut științele odată maturizate a fost cercetarea — „orbească", într-un fel — a domeniului lor, independent de interesul pentru perfecțiunea instrumentelor, pentru posibilitățile și limitele cunoașterii, într-un cuvînt, independent de un examen critic al cunoașterii. Au venit apoi în urma lor Kant și alți filozofi și au făcut acest examen, transformînd filozofia într-un laborator al expertizelor pure. În secolul nostru însă, oamenii de știință și-au asumat ei sarcina — firească — de a decide singuri, în cunoștință de cauză, asupra cunoașterii. De ce n-ar prelua omul de știință acest sens al filozofiei, s-a spus ? Și așa au apărut metateoriile. Filozofiei i-a rămas sarcina, o dată mai mult, de a-și judeca propria condiție.

Tot în raport cu științele, filozofia nu mai poate pretinde astăzi nici că ar fi o știință a obiectivităților de cea mai largă generalitate (*a treia modalitate* de mascare a specificului său). Cele mai generale legi ale naturii sînt evidențiate — cu garanția științificului și deci cu mai mare succes — de științele naturii ; cele ale gîn-

Scanned with OKEN Scanner

dirii au rămas în seama psihologiei și logicii ; cele ale societății, în seama sociologiei. În acest sens, generalizările filozofiei nu prezintă nimic care să nu poată fi obținut la nivelul omului de știință cu o bună înzestrare sintetică a intelectului.

Filozofia, deci, nu mai are cum să se dezvolte astăzi pe linia completării sau complementării științelor : la gradul de împlinire la care au ajuns, științele își pot prelungi singure problematica pînă la nivelul metateoreticului ; științele își dau astăzi singure conștiința de sine, nemaiașteptînd să devină lucide cu ajutorul filozofiei. Filozofia nu se mai poate justifica nici ca „o vizionară a spiritului" în urma căreia științele ar veni să-și culeagă, din intuițiile ei geniale, materialul preocupărilor viitoare. Filozofia nu mai este astăzi un fel de rezervor de intuiții vagi dar prețioase, care feresc științele de pericolul șomajului, oferindu-le un material spre limpezire, spre pozitivare. Logica fiecărei științe generează singură problematica preocupărilor ulterioare, dezvoltarea însăși a științelor servește științelor materialul propriilor preocupări.

Putem astfel conchide că *dacă în atîtea și atîtea rînduri de-a lungul corelației științe—filozofie, filozofia a avut un pseudo-obiect, fiind constrînsă să-l camufleze pe cel propriu, faptul s-a datorat preluării temporare și neadecvate a unor sarcini ale științei de către filozofie.*

Din această însoțire a filozofiei cu istoria științelor și din această împletire și confuzie de funcții s-a născut gîndul că pentru a-și păstra demnitatea, filozofia trebuie să fie „științifică". Dar tocmai în măsura în care a devenit „științifică", filozofia și-a pierdut specificul. De fapt, înclinația de a căuta filozofiei un gen proxim și de a i-l găsi în știință este la fel de neautorizată ca și aceea care ar căuta unul pentru știință și l-ar indica, de pildă, în filozofie. Ambele sînt „forme de cunoaștere" și, față de acest gen proxim, ele au un statut destul de bine precizat pentru a face inutilă o definire de tip substitutiv. Știința, filozofia, arta și religia sînt patru modalități ale spiritului care nu suportă o determinare a specificului prin reciproce subordonări. În acest sens, filozofia este tot atît de puțin știință pe cît este arta sau religia. Iar a nu fi științifică nu reprezintă pentru filozofie nici un mod de degradare, așa cum nu degradezi arta cînd o declari neștiințifică. Filozofia e filozofie, așa cum arta e artă și știința știință.

Astăzi, cînd stadiul de dezvoltare la care a ajuns îi permite științei să se delimiteze în mod ferm de filozofie, scutind-o pe aceasta de preluarea unor sarcini improprii ei, a devenit posibilă și ridicarea filozofiei la rangul propriului ei statut.

Scanned with OKEN Scanner

Ne va fi poate mai ușor să vorbim despre specificul filozofiei punînd-o în contact nu numai cu știința, ci și cu arta.

Ca și arta, *filozofia crește din necesitatea profundă a spiritului de a descoperi în realitate esențe umane*. Raportîndu-se la realitate, filozofia nu are în comun cu știința decît mijloacele de exprimare, modurile formale de construcție, limbajul conceptual. Și dacă în acest punct filozofia se desparte de artă, înrudindu-se cu știința, construind după regulile discursului rațional, teoretic-demonstrativ, *folosind argumente*, în schimb ea se apropie de artă pe linia intenției și a atitudinii. Cînd se spune că filozofia este „un mod artistic" de a gîndi, nu trebuie înțeles prin aceasta nimic de ordinul expresiei, în sensul că artisticul ar pătrunde în filozofie ca „frumos", filozofia devenind un gînd înalt prezentat într-o formă atrăgătoare. Ceea ce este „artistic" în atitudinea filozofică este „instituționalizarea subiectivității" : elementele de neutralitate sînt transpuse în sistemul de referință al subiectului, devenind eminamente umane.

Filozofia face deci din realitate, fără înconjur și fără restricții, o lume în vederea omului. Ea refuză cu bună știință sensul revoluției copernicane pentru spirit, închizînd astfel în ea înțelesul bun al idealismului și subiectivității. Dacă știința a făcut dintotdeauna eforturi de a obține conținuturi pure de orice intruzie a subiectului în ele, de a micșora în permanență coeficientul de prezență a omului în rezultatul cercetării, filozofia are să-și propună constant calea inversă.

Și dacă totuși o construcție filozofică apelează la fapte sau teorii științifice, acest lucru se petrece la nivelul unei integrări specifice, prin introducerea acestor momente într-un cîmp de semnificații, conferindu-li-se un sens uman în cadrul larg al *viziunii* pe care respectiva construcție o instituie. Iar dacă filozoful posedă o solidă cultură științifică, nu pentru a face operă de știință o posedă, ci una de *filozofie a culturii*, adică pentru a aborda produsele științei dintr-un unghi de stilistică a spiritului, ca opere de creație. Are loc scoaterea faptului științei din aria obiectivității pure și includerea lui într-o ordine a umanului.

Constituită în acest mod, filozofia nu are nici o clipă gîndul de a recuza știința. Nici un filozof nu a avut naivitatea de a crede că odată cu dispariția sa, moare și universul. Aici nu este vorba de a pierde cunoașterea riguroasă a ordinii naturale a lucrurilor, ci pur și simplu de o distribuție a sarcinilor și accentelor ; este vorba, în filozofie, de a prelua ceea ce științele nu pot să facă fără a-și

Scanned with OKEN Scanner

pierde rațiunea de a fi ; de a prelua *cealaltă* ipostază a existenței : conștiința.

Filozofia nu face altceva decît să conserve existența ca existență dedublată (obiect-subiect), să păstreze adică lumea cu conștiința ei cu tot. Ea înregistrează starea de trezie a naturii care a ajuns să pronunțe „eu" și care, oricum s-ar răsuci, nu poate scăpa de calitatea de a fi reflexivă, de subiectul suprapus obiectului, de observatorul suprapus lumii. Dacă știința i-a dat omului imaginea obiectivă și materialistă a lumii (materialismul apărînd în acest sens ca ideologie a conștiinței științifice mature), instituindu-se ca instanță reflexivă care să preia lumea „așa cum este ea", neutră și indiferentă față de conștiință, filozofia a venit în schimb să preia tocmai lumea conștiinței, punctul ei de vedere antropocentric și *neindiferent*.

Deși avînd o finalitate umană, știința nu va putea niciodată să conserve în produsele sale umanul ; întrucît ea a apărut pentru a pătrunde prin spirit numai felul de a fi al naturii, trebuia ca un domeniu al spiritului să preia necesitatea de a păstra prin spirit felul egocentric de a fi al spiritului. I-a revenit filozofiei (și artei, în altă manieră) această funcție. Căci ce alt răspuns am putea da întrebării de ce este nevoie de filozofie atîta vreme cît există știința ?

[*Încercare în politropia omului și a culturii*, Editura Cartea românească, 1981, p. 8—13]

Stéphane Lupasco

AFECTIVITATE ONTOLOGICĂ ȘI SUBSTANȚĂ ESTETICĂ

La urma urmelor, ce importanță prezintă pentru un artist, ca pentru orice om dealtfel, faptul că, într-un fel sau altul, energia se degradează ori se acumulează ? Ce îl poate îndemna să participe la desfășurarea unor asemenea evenimente ?

Pentru ce această cursă spre tragic sau spre împăcare ?

Intervine aici un dat straniu, de o singularitate deplină și unică pentru întreaga noastră experiență, datul afectiv.

Discrete sau stridente, durerile, plăcerile ori bucuriile apar, brusc sau lent, în mecanismele umane, pentru a pieri la fel cum s-au ivit. Biologic, sînt un fel de semne, indirecte și confuze, ale nevoilor organice ; psihic — ale dorințelor și complexelor sufletului.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă dorințele rămîn nesatisfăcute, se manifestă afectivitatea numită fizică, tristă, dureroasă, localizată în organe, sau cea numită morală, difuză, cerebrală ; dacă vor fi satisfăcute, ea se manifestă ca o senzație agreabilă sau ca un sentiment de bucurie.

Sub aceleași aspecte calitative, ea constituie, de asemenea, o mărturie a stărilor patologice sau normale ale ființei vii, a alterării țesuturilor și a dereglării funcțiilor sale, ca și a stărilor sale mentale.

Dar dacă totul e bine, abia o simțim, o vagă indispoziție sau o ușoară bună dispoziție, care dispare ca prin farmec.

Avertisment ori semnal, datul afectiv nu este totuși ceva foarte definit ; există plăceri dăunătoare și dureri folositoare sau neglijabile, într-o flagrantă disproporție cu răul pe care îl pricinuiesc ; stări foarte grave, care condamnă ființa vie, evoluează în tăcere ; iar durerea, îngrozitoare dacă nu este înlăturată prin felurite procedee (azi chiar chirurgicale), nu mai apare decît ca un efect inutil.

Pe de altă parte, imensa majoritate a semnalelor și informațiilor sistemului biologic sînt similare celor ale unui mecanism cibernetic ; ele sînt exacte, rapide, automate și eficace și se pot lipsi cu totul de această ciudată afectivitate.

Și, într-adevăr, majoritatea gesturilor și comportamentelor noastre cotidiene se petrec cam astfel : mă apăr de o lovitură, traversez o stradă aglomerată, conduc mașina etc. etc., fără vreo urmă de sentiment.

La fel stau lucrurile cu activitatea intelectuală : fac proiecte, rezolv afaceri, calculez, învăț, înregistrez cunoștințele cele mai «nesuferite", îmi amintesc ceva, totul cu o imperturbabilă răceală. Și putem concepe lesne un sistem vital care să funcționeze astfel, în această împăcare ; mai mult sau mai puțin conștient, noi punem în această noțiune de împăcare tocmai acest vid afectiv aproape deplin.

Or, o poezie, o piesă de teatru, muzicală, o pictură cărora nu *le-am examina* decît procedeele tehnice, semnificația intelectuală, *influențele istorice*, simbolica socială, religioasă etc. și care n-ar declanșa în noi nici o *emoție* ar fi ca și inexistente.

Ceea ce vizează artistul, în ultimă instanță ceea ce se așteaptă de la el este trezirea afectivității.

Lucru straniu — din care se vede încă o dată în ce măsură arta nu este viață —, această afectivitate, descriptibilă biologic — de care omul, ca orice animal, fuge cînd este suferință, și care nu este decît efemeră cînd este plăcere, intim legată de ușurarea nevoilor și dorințelor —, arta o vrea ca scop în sine și tocmai ca suferință, printr-un fel de voluptate a suferinței, comedia — dacă

Scanned with OKEN Scanner

nu e amară —, ca și muzica numită ușoară constituind arte minore, chiar dacă sînt artă ; este punctul slab — prilej de *interogație* — al picturii figurative (sau abstracte în măsura în care este decorativă), cu deosebire la peisagiștii impresioniști, care nu comunică decît plăcere, fiindcă la marii maeștri ai Renașterii culorile și formele sînt impregnate de tragicul — deși extrinsec — al istoriei, cu deosebire al istoriei supranaturale a lui Hristos ; chiar îmbarcarea pentru Cythera, chiar peisajele lui Watteau, ca și „Serbările galante" ale lui Verlaine sînt triste.

Lucru și mai straniu încă : în întreaga noastră experiență, oricare ar fi ea, nu există nimic decît în raport cu ceva, care ceva nu există, la rîndul lui, decît în raport cu altceva (această carte în raport cu această masă, acest verde în raport cu acest roșu) ; nimic, absolut nimic nu se poate manifesta senzorial, nu se poate defini intelectual, de la datele sensibile pînă la cele mai înalte speculații (matematice sau de altă natură), fără a se raporta la...

Totul este raport, relație, și știința arată că nu se pot atinge niciodată termenii ultimi sau inițiali ai unui raport (ei nu sînt luați ca atare decît printr-o ipoteză pragmatică, de lucru).

Cele mai vaste generalizări ale logicii nu există nici ele decît relațional : afirmația în raport cu negația, identitatea în raport cu nonidentitatea, omogenul în raport cu eterogenul, noncontradicția în raport cu contradicția.

Mai mult încă : experiența ne face să asistăm, după cum am văzut, la o devenire neîncetată a acestor raporturi.

Nimic deci, în întreaga noastră investigație internă sau externă a lucrurilor, nu-și este suficient sieși, iar aceasta într-un dublu înțeles : pentru că totul este esențialmente relațional și în perpetuă devenire.

Filosofic, consider că aici avem de-a face cu însăși nonființa, în sensul exact al cuvîntului (și nu cu neantul, care ține de negația logică, termen al dualității contradictorii) ; ceea ce nu există prin sine și în sine și ceea ce devine nu este.

Singur datul afectiv își este suficient sieși, prin natura sa riguros singulară, și nu se raportează decît la el însuși.

O durere în picior, o euforie sau o angoasă care mă încearcă nu există în raport cu piciorul, cu ideile care mă asaltează, cu mine însumi, deși se află în locul respectiv, le localizez în el, ceea ce de altfel este fals, pentru că sediul lor, acum se știe, este în centrii nervoși superiori.

El nu este nici afirmație, nici negație — afirmă sau neagă ceva prin el însuși ? —, nici omogen, nici eterogen, nici cauză, nici efect

Scanned with OKEN Scanner

în el însuși, deși li se asociază ; el nu informează despre nimic, nici măcar despre el însuși, decît prin însăși această asociație bizară și inexplicabilă.

El este un punct și atîta tot.

Inefabil, într-adevăr, și indefinibil pentru că natura sa nu presupune relaționalitate, raport pe care să se întemeieze o existență, tot ceea ce există ; se poate deci spune la fel de bine că el nu există, în sensul exact pe care îl dau verbului a exista.

El nu devine în el însuși ; el își impune prezența, sub mii de nuanțe, desigur, care sînt tot atîtea prezențe ce nu se succed — dacă ne uităm cu atenție —, ci se substituie unele pe altele căci datul afectiv este extratemporal, după cum este extraspațial ; nu creează el oare impresia, cînd sîntem sediul lui, că nu se mai sfîrșește și că nu se va sfîrși niciodată, și putem oare spune că este făcut din însăși materia corpului, sau a sufletului, sau a spiritului, sau din mai știu eu ce ?, din subiectul însuși, ba chiar din obiect (pentru că pare a veni ca din afară, din organele, din ideile mele, care sînt ca niște obiecte, sensibile sau inteligibile, în raport cu forul meu interior, cu gîndirea mea), deși el pătrunde aici și le scaldă, iar apoi, cînd le părăsește, le lasă parcă secătuite ?

Afectivitatea nu poate decît să fie, iar eu numai așa pot s-o îndur.

Ea este un dat ontologic în toată puterea cuvîntului, iar caracterele acestui dat sînt atribuite dintotdeauna produselor rațiunii de către docta speculație metafizică — parcă pentru a fugi de veșnicia pasiunii —, printr-o aberație pe care n-am înțeles-o niciodată (și la care doar poeții și artiștii n-au aderat, fără a îndrăzni nici ei s-o spună prea hotărît) ; aceasta atunci cînd n-au fost atribuite celor ale iraționalului — sisteme antagoniste legate omogen și eterogen, cum am văzut, a căror devenire este dinamismul însuși.

Astăzi cunoaștem sediul afectivității : al treilea ventricul, în centrii talamici ; el poate fi înlăturat, după voie, poate fi stimulat, modificat ; dar aceasta nu rezolvă deloc problema naturii sale : ca atare, afectivitatea nu se trage de nicăieri.

Ar putea fi ea mereu solidară, printr-un insondabil paralelism, cu orice eveniment, cu orice sistem energetic, ca un fel de noumen pur afectiv, cu o oarecare epinatură — și nu epifenomen, cum s-a considerat uneori —, epinatură ontologică aparținînd naturii fenomenale a nonființei dinamice ?

Cum s-o accepți cînd are atîtea absențe și atîtea capricioase apariții ?

Scanned with OKEN Scanner

Nu apare ea — fără o neapărată trebuință, chiar dacă este purtătoarea emblemelor ființei — din cea mai mare taină ?

Este cu putință o metaafectivitate ?

Or, reiese că ea pare livrată contradicției și refuzată noncontradictoriului, că sistemul biologic nu o poate suporta în calitatea sa masivă și pozitivă de durere și o elimină printr-o plăcere vie și neașteptată, că sistemul psihic singur, prin frămîntările și conflictele profunde ale materiei sale fine, prin conștiința sa dublă și permanentă a vieții și totodată a morții, adică prin conștiința conștiinței sale, o cerne, s-ar zice, și se adapă din ea.

Tocmai de aceea pictorul „abstract" încearcă să abstragă psihicul pur și deliciile chinului său ca pe însăși substanța sa și ființa sa. Un fel de farmec singular și tragic al necondiționalului, scandal al veșniciei.

[*Logica dimanică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, p. 396—400]

V. Voiculescu

CLXXX

S-a străduit natura ca omul să nu-i scape ;
Iubirea îl urcase deasupra ei prea tare,
Și-a-nmormîntat-o-n carne... Din fundul oarbei groape
Eterna rădăcină spre ceruri dă lăstare.
Din sumbra putrejune cu viermii laolaltă
A mea-și umfla toți bulbii cu patimi și rușine...
Dar adiași deodată tu, primăvară-naltă,
Și izbucni, suavă, în chip de crin, spre tine.
La dulcea-ți alchimie gunoiul se supune,
Sub părul tău de soare, și-albastrul ochi deschis
Se prefăcu-n mireasmă spurcata stricăciune.
Tot ce fu somn și beznă-i acum azur și vis
Și-n slujba ta stau puse-n genunchi — să nu le cruți —
Puternicile-mi vicii întoarse în virtuți...

[*Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, E.P.L., 1964, p. 26]

Athanase Joja

LOGOS ȘI ETHOS

[...]

Într-adevăr, logosul propunea o ordine logică, căreia cu greu i se putea sustrage omul.

Omul, spune Aristotel, e în principal intelect. El n-a început să existe ca atare, ca om, animal rațional, decît atunci cînd, din fluxul senzațiilor, percepțiilor și imaginilor confuze s-a degajat rațiunea, adică facultatea de a substitui conceptele acestor imagini globale și confuze, de a privi lucrurile nu sub aspectul singularității, ci sub acela al universalității.

Pînă la apariția universalului în mintea sa n-au existat în om nici principii etice, cărora el să fie obligat să subordone faptele sale. Apariția universalului a transformat hominianul în om, animal logic, adică animal care gîndește și vorbește. Căci cuvîntul și gîndul sînt indisociabile, sînt o unitate a semnificantului și semnificatului, a vorbei și a ceea ce e vorbit, a conceptului verbal și a celui mental. Semnificant și semnificat pot fi disociate sola cogitatione.

Dar limbajul articulat a ușurat nu numai comunicarea gîndurilor, ci și a afectelor, a atitudinilor, exprimînd simpatia, mila, solidaritatea, într-un cuvînt, a raporturilor sentimentale și etice, a ethos-ului.

Universul logic uman a propus omului in statu nascendi un model de ordine, de organizare a gîndurilor și, prin aceasta, logicul a putut avea o certă înrîurire asupra eticului. Ordinea logică era finalmente incompatibilă cu o dezordine etică. Deoarece omul este în mod fundamental rațiune, aceasta introduce în toate activitățile umane o înclinație la precumpănirea universalului față de particular, deci o inteligibilitate și o ordine. Astfel, raționalitatea a favorizat crearea universului normelor morale.

Firește, nu rațiunea a creat direct universul valorilor morale, căci rațiunea e normativă, iar norma ei e adevărul, pe cînd norma etică e binele. Factori diverși au contribuit la suscitarea valorilor morale, dar între acești factori rațiunea ocupă un loc important. În primul rînd, valorile morale n-ar fi putut apare decît pe fondul — esențial uman — al raționalității.

Scanned with OKEN Scanner

Noi nu sîntem însă numai raționalitate, ci această raționalitate e imersă în pasionalitatea și instinctualitate, ambele necesare existenței noastre.

Omul e, în mod definitoriu, logos, dar acest logos însuși a mers din aisthesis, din senzație, iar senzația presupune sensibilul, adică corporalul.

„Căci, zise Stagiritul, sensibilul pare a fi anterior senzației. Într-adevăr, suprimarea sensibilului suprimă senzația, dar suprimarea senzației nu suprimă sensibilul, căci senzațiile sînt în legătură cu un corp și într-un corp".

Oamenii au conceput de-a lungul timpurilor, în mod felurit, raporturile intersubiective și, aș spune, cele intrasubiective.

Pasiunea este necesară omului, deoarece fără pasiune n-ar exista nici cercetarea adevărului.

Spinoza cere filosofului și omului de știință să nu rîdă, să nu plîngă, să nu deteste, ci să înțeleagă : *non ridere, non flere, nec detestari, sed intelligere.*

Desigur, funcția inteligenței e să înțeleagă și, pentru aceasta, ea trebuie să înlăture pasionalitatea, prejudecățile, preferințele. Dar, pentru a înțelege fără părtinire și prejudecată, inteligența trebuie să fie animată de o pasiune supremă : de dragostea de adevăr. Or, dragostea de adevăr e o valoare morală.

„Spiritul științific, spune Goblot, e deci făcut din calități extraintelectuale, mai cu seamă din calități morale. Prima ca importanță e dragostea de adevăr. Mediocritatea intelectuală nu e adesea decît o prea promptă resemnare la ignoranță. Ne e teamă de efort ; preferăm să nu știm decît să căutăm să știm, să nu înțelegem, decît să căutăm să înțelegem. Fugim de efortul intelectual, în loc să ne găsim în el bucuria."

După Goblot, sinceritatea intelectuală se distinge de dragostea de adevăr. Cutare se acomodează cu ignoranța prin lene spirituală, cutare acceptă eroarea pentru că nu înțelege valoarea de neprețuit a adevărului. Unul e lipsit de curaj, al doilea de onestitate.

Iată cum rațiunea definitorie pentru om și care a produs primul model, care a servit ca model eticul, are la rîndul său nevoie de valorile etice, pentru a se realiza în toată plenitudinea ei, pentru propriul său exercițiu integral.

Dragostea de adevăr e motor al cercetării științifice, e un stimulent indispensabil al științei. Dragostea de adevăr determină pe filosof și pe savant să-și consacre timpul și efortul pentru cercetarea și descoperirea cauzelor fenomenelor și să-și găsească fericirea

Scanned with OKEN Scanner

în această cercetare. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* — fericit cel ce a putut să cunoască cauzele lucrurilor, spune poetul...

Dacă universul logic a propulsat universul moral, la rîndul lor valorile morale sînt indispensabile activității și progresului intelectual. Însăși căutarea adevărului — valoare supremă a omului, prin definiție animal rațional — însăși căutarea adevărului n-ar fi realizabilă fără cooperarea valorilor morale care călăuzesc rațiunea spre adevăr și nu spre contrariul lui, spre alétheia și nu spre pseudos și nici spre o reprobabilă indiferență sau confuzie între adevăr și minciună...

Dar buna funcționare a inteligenței poate fi întunecată de cauze extraintelectuale : interesul personal, prejudecata, părtinirea, orgoliul, incapacitatea de a renunța la părerile infirmate de experiență, lipsa de voință, lipsa de curaj în apărarea ideilor noi, incomoditatea și neplăcerile ce pot rezulta din îmbrățișarea unor idei noi și îndrăznețe etc.

Stimulată de pasiunea adevărului, inteligența, în exercitarea funcției proprii, trebuie să facă efortul de a înțelege și judeca fără pasiune, îndepărtînd toate cauzele care pot perturba activitatea ei specifică. Mișcată de patosul adevărului, inteligența trebuie să îndepărteze, în actul său specific, orice patos, pentru a fi, pe cît cu putință, inteligență pură, nealterată de factori externi, călăuzită numai de suprema valoare umană : adevărul.

Adevărul e, în sine, greu de descoperit. Heraclit spunea că naturii îi place să se ascundă, iar Democrit afirma că adevărul e la fund. Natura intimă, esența lucrurilor e adeseori mascată de fenomene de suprafață, amăgitoare. Adevărul e adesea ascuns și nu-l poți găsi decît după ce ai dat la o parte aparențele și ai coborît în adîncimea în care sălășluiește.

Au trecut multe secole pînă cînd Copernic a îndepărtat aparențele geometrice ale sistemului ptolemeic, pentru a instaura în locul lui heliocentrismul. Revoluția copernicianā a fost nu numai o genială descoperire științifică, ci și un mare act de curaj de a înfrunta opreliștile medievale, iar acest curaj venea din animus liber al marelui savant.

Logos și Ethos se susțin reciproc în istoria științei necesară pentru a înfrînge inerția, lenea, nesinceritatea, iar Ethosul fără Logos e orb și se împotmolește în banalitate sau exegerări neomenești.

[*Filosofie și cultură*, Editura Minerva, 1978, p. 113—118]

Scanned with OKEN Scanner

Anton Dumitriu

ALÊTHEIA

ÎNCERCARE ASUPRA IDEII DE ADEVĂR ÎN GRECIA ANTICĂ

Ceea ce izbește de la început în concepția vechilor greci, unitară în fondul ei, fie că este exprimată mitic, fie că este exprimată conceptual, este demnitatea excepțională acordată omului. Niciodată, în decursul culturii europene, să zicem de la începuturile ei homerice, nu s-a acordat omului un rol mai măreț și mai important, decît în faza ei grecească. Într-un sens, chiar astăzi, după izgonirea zeilor din teoriile filosofice — Nietzsche spunea că Dumnezeu a murit — și cînd omul nu are o altă măsură pentru lume și pentru el însuși decît propria lui rațiune, astăzi cînd el reușește să călătorească prin stele, el nu are poziția egală cu aceea pe care i-au acordat-o grecii. Pentru ei, condiția umană era o treaptă în multiplicitatea stărilor divine. Această situație excepțională a ființei umane era totuși integrată într-o ierarhie în care ea ocupa un rol modest, dependent de alte puteri. Vechii greci, acordîndu-i o esență „divină", nu l-au așezat pe om în vîrful piramidei existențiale, ci într-o stare modestă, care depășește totuși condiția biologică, stare inimaginabilă pentru noi, care vedem omul ca un întreg biologic, social-istoric și spiritual. După cum am spus, concepută mitic sau rațional, poziția omului rămînea aceeași. Aristotel, care renunță total la mituri, este poate cel mai interesant dintre filosofi, fiindcă este cel mai apropiat de mentalitatea noastră. Dar și el păstrează pentru om condiția „divină" pe care i-au acordat-o filosofii vechi. Platon afirmase că : „Cei vechi știau mai bine decît noi (fiindcă) trăiau mai aproape de zei. — οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καῖ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες"[39]. Aristotel se ralia și el acestei opinii, vorbind în *Metafizica* despre „o înțelepciune antică" :[40] „O tradiție de la strămunii din cele mai vechi vremuri și transmisă timpurilor următoare sub formă de mituri ne spune că artele sînt divinități și că divinul îmbrățișează întreaga natură. Adaosurile făcute mai tîrziu, în chip de poveste, la acest sîmbure

[39] Platon, *Philebos*, 16c. Această afirmație se regăsește la Cicero (*Tusculanele*, I, XII) : *quae quo proprius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera, cernebat* — „mai aproape de zei din care se trăgeau, primii oameni discerneau poate mai bine adevărul".

[40] Aristotel, *Metafizica*, XII, 8, 1074 b și I, 2, 983b.

Scanned with OKEN Scanner

al tradiției, urmăreau să impresioneze mulțimea în interesul ordinii legale și al binelui obștesc. Așa s-a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale [...] Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sîmburele de la început, anume că primele substanțe sînt divinități, ne vom încredința că aici este vorba de o revelație divină." Aristotel adaugă că, „numai în aceste condiții, tradiția venită de la cei vechi poate fi primită și înțeleasă." Cu alte cuvinte, pentru a interpreta afirmațiile Stagiritului, cei vechi au cunoscut adevărul, dar acesta nu ar fi ajuns în epoca lui decît într-o formă degenerată. Ca și cum pentru el ciclurile se succed, se ajunge ca adevărul să fie sau uitat, sau să fie cunoscut într-un mod vulgar prin mituri, de care trebuie degajat. Acest lucru îl conduce pe celebrul filosof grec la construirea unei noi științe, care de fapt va fi „metafizica". Pierre Aubenque [41] remarcă foarte bine că o dată cu această idee, a căutării unei „științe pierdute", a „unui început luminos în care domnea încă o familiaritate nativă între om și divin", apare o alta, care atribuie istoriei o mișcare inversă (decît aceea a degenerescenței implicată în cicluri), și care este de fapt ideea de progres. Prin aceasta, scrie Aubenque, ideea de progres, profesată de sofiști și ridiculizată de Platon în *Hippias maior*, este preluată de Aristotel, care nu o vede dezvoltîndu-se liniar, ci prin cicluri.

Vom sublinia cîteva din elementele caracteristice acestei concepții, care domină gîndirea grecească. Mai întîi, inteligența umană urmează o curbă de descindere în cicluri. Se produce astfel o „uitare" a adevărurilor ce fuseseră știute. Aristotel, care aspiră la o nouă știință, declară totuși că vrea în fond să redescopere degajînd de tot ceea ce s-a adăugat inutil cunoașterii „celor vechi". Ce căuta el era înțelepciunea pierdută și prin aceasta să redescopere „condiția umană pierdută". „Progresul" deci de care vorbea Aubenque nu este ceea ce putem înțelege noi astăzi prin progres. El are o mișcare de la ceea ce nu se știe la ceea ce a fost știut, pe cînd progresul în sensul actual al cuvîntului se face plecînd de la ceea ce este cunoscut și sporind prin cucerirea a ceea ce este necunoscut. Știința modernă urmărește descoperiri care nu au fost cunoscute nimănui niciodată. Această deosebire face ca înțelegerea lui Aristotel să fie atît de dificilă fiindcă este făcută, în general, prin prisma mentalității moderne.

[41] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 72—73. (P. U. F., Paris, ed. a II-a, 1972).

Scanned with OKEN Scanner

Interpretînd celebrul pasaj din *Odysseea*, în care ni se spune că Ulysse, întorcîndu-se în Ithaca, și-a ascuns darurile date lui de pheaci într-o grotă numită „Grota Nimfelor", Porphyrius ne spune[42]: „Nu trebuie să se creadă că aceste interpretări (făcute de el) sînt forțate și sînt doar aproximații ale unor spirite subtile; să ne gîndim la ce pătrundere a avut înțelepciunea antică și aceea a lui Homer; să ne gîndim la exactitatea concepțiilor lor în întreg domeniul virtuții; și să știm să recunoaștem că Homer a ascuns, sub ficțiunea mitului, imaginea realităților divine."

*

S-a putut vedea că în concepția vechilor greci — de la primele informații pe care le avem despre perioada arhaică și pînă la marii filosofi — devenirea omului avea o dublă direcție: o direcție descendentă, conform căreia ființa umană coboară de la „condiția divină" (aceea originară) la starea actuală, trecînd prin patru cicluri principale; o direcție ascendentă, conform căreia omul are tendința de a-și reface condiția inițială, de a se reintegra în planul din care a descins. Involuția și evoluția, iată ce caracterizează devenirea umană în mentalitatea vechilor greci. Starea originară nu este pierdută, ci numai involuată. Dar deoarece evoluția, adică tendința de a reveni la starea inițială, se face, în fiecare ciclu, la un nivel din ce în ce mai scăzut, rezultă că ieșirea din involuarea ființei umane va cere un efort din ce în ce mai mare și va fi treptat din ce în ce mai dificilă. Starea originară, către care tindea grecul din Antichitate, era starea de „zeu", tendință pe care Mircea Eliade o regăsește în toate civilizațiile arhaice și pe care o numește „nostalgia paradisului"[43]. Și legendele și *mythos*-urile, precum și teoriile filosofilor pretind că această „stare" este accesibilă și omului din vîrsta de fier. Cele ce pentru noi astăzi par basme copilărești erau pentru greci o expresie a unor concepții profunde despre natura reală a omului. Astfel putem să ne explicăm de ce ei puteau să afirme că unii eroi ai legendelor lor erau născuți din zei ca, de exemplu, Orfeu din Calliope sau Achille din Thetis, sau că unii greci, după moarte, au devenit zei, ca Theseu, sau Ganymede, care a fost „transportat în ceruri" de către Zeus pentru a fi paharnicul zeilor. Unii dintre greci au afirmat chiar

[42] Porphyrius, *De antro nympharum*, 36. Trad. de F. Buffière în *Les Mythes d'Homère*, p. 616 (Les Belles Lettres, Paris, 1973).

[43] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 322 (Payot, Paris, ediție nouă, 1970).

Scanned with OKEN Scanner

că au atins „starea originară", cum o face Empedocle [44] : „Prieteni care locuiți în puternica cetate de pe galbenul [fluviu] Akragas [...], salut vouă ! Merg printre voi ca zeu nemuritor, nemaifiind muritor acum."

UN CUVÎNT DE ÎNCHEIERE

Diferența dintre modul idealizant de a privi lumea al grecilor și modul realist modern de a o concepe se concentrează, în fond, în optica prin care este privit omul în Univers : grecii i-au dat un loc modest printre „zei" ; modernii i-au dat primul loc în lumea înconjurătoare, așa cum a stabilit știința, plasîndu-l printre „mamifere".

Privind omul, nici tragicii greci, nici poeții, nici filosofii nu au fost frapați de asemănarea lui cu mamiferele superioare, ci au fost fascinați numai de inteligența lui, care aparține în mod exclusiv speciei umane. Scrutînd natura intelectuală a omului, pentru a găsi esența lui, grecii au ajuns astfel la concluzia că omul este un miracol. Așa ne-o spune, de exemplu, Sophocle într-un vers celebru din *Antigona*. Unii din ei au mers atît de departe, încît, după cum s-a văzut, au pus semnul de identitate între existență, gîndire și adevăr, adică între *tò ón, noein* și *alétheia*. Omul participă la acest ternar fundamental, pe care poate să-l sporească la diverse nivele.

Gîndirea modernă, bazată pe formidabilele progrese ale științei, vede condiția umană în aspectul ei biologic, social-istoric și cultural. Omul se găsește la capătul unei evoluții de miliarde de ani a materiei, care, treptat, a devenit viață, cu toate formele ei inferioare și superioare, pînă a luat forma umană. Apariția intelectului uman a fost privită mai ales de pozitivismul strict al secolului al XIX-lea ca un fenomen secundar, un epifenomen, a cărui funcție ar fi aceea de a servi fenomenul biologic. Chiar și cei care făceau o distincție între suflet și corp, în concepția așa numită a „paralelismului", au văzut imaginea sufletului, ca și funcțiile lui, numai ca o serie de stări de conștiință care ar corespunde punct cu punct stărilor creierului.

Au fost însă și o serie de gînditori moderni care, plecînd de la datele științei, au încercat să vadă în aparatul intelectual ceva mai

[44] Empedocle, *Katharmoi* („Purificări"), fr. 112, în Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*.

mult decît un auxiliar al fenomenului biologic. Filosoful francez Henri Bergson, de exemplu, a ajuns la o altă idee despre natura acestui mult discutat intelect uman. [1] [...]

Dr. Bălăceanu-Stolnici, care a căutat să sintetizeze istoria cercetărilor în acest domeniu [7], din Antichitate și pînă în prezent, constată că au existat de fapt două „modele" cu ajutorul cărora s-a explicat suportul material al vieții psihice. Primul model fiind cel al presocraticilor iar cel de al doilea, cel al filosofiei Renașterii, la care se adaugă cercetările în domeniul diferitelor științe din ultimele secole. Astăzi, ne informează autorul, completat cu teoriile contemporane și cu datele experimentale la zi, acest sistem anatomic care suportă viața psihică este considerat a fi constituit din [8] : „creier — cu nervii săi, organel de simț și efectorii prin care circulă informații (semnificații) purtate de semnalele neurale (chimice și electrice), dar și de sistemul circulator prin care curge sîngele, la care, de astă dată, nu se mai adaugă spirite vitale (ca în celelalte modele), ci semnalele (mesajele) endocrine cu semnificațiile lor. Chiar includerea ficatului în acest sistem nu mai apare atît de aberantă."

Cam aceasta este situația actuală : am „construit" un model anatomic ca *suport* probabil al activității psihice, model care se poate desigur corecta la rîndul lui și perfecționa. Mai trebuie însă să se ia în considerare ceea ce s-a numit „trecerea Rubiconului", adică trecerea de la organic (sau biologic) la superorganic (sau cultural). Omul este creator de cultură prin intelectul lui. Activitatea intelectului uman trebuie explicată nu numai prin suportul biologic (interior), ci și prin suportul lui exterior. Astfel E. Morin [9], de exemplu, explică evoluția fenomenului de „cerebralizare" în funcție de codul genetic care favorizează dezvoltarea unor atitudini cerebrale, dar consideră că transformarea socio-culturală exercită și ea un rol în creșterea potențialității creierului. Și nu numai prin mărirea numărului de neuroni ai scoarței superioare, ci și prin stabilirea unor conexiuni între regiunile cerebrale, precum și prin apariția unor noi centri de asociație și de organizare. Într-un cuvînt, elementul socio-cultural favorizează o reorganizare globală a sistemului la un nivel de mai mare complexitate. Aceasta nu semnifică

[1] Henri Bergson, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Alcan, Paris, 1896).

[7] C. Bălăceanu-Stolnici, *Anatomiști în căutarea sufletului* (Editura Albatros, București, 1981).

[8] *Op. cit.*, p. 211.

[9] E. Morin, *Il paradigma perduto. Cos'è la natura umana ?* (1973).

Scanned with OKEN Scanner

însă că i se substituie codului genetic cultura, ci, dimpotrivă, că el produce un creier cu posibilități organizatorice din ce în ce mai adaptate culturii, adică unei înalte complexități sociale. Cu alte cuvinte, „omul nu este reductibil la cultură, dar cultura este indispensabilă pentru a produce omul".

O altă extindere a problemei „diferenței biologice" dintre om și celelalte animale a fost făcută de P. B. Medawar [10]. Plecînd de la constatarea că omul este singurul animal care utilizează instrumente (unelte de muncă), acest autor face o distincțiune originală între organele naturale sau „instrumentele endosomatice", și organele artificiale sau „instrumentele exosomatice". Cele două tipuri de instrumente servesc de fapt aceleiași funcții biologice, instrumentele exosomatice făcînd și ele parte din corp în mod *funcțional*, chiar dacă anatomic sînt separate și distincte. Există totuși o diferență esențială între ele : evoluția endosomatică, care aparține tuturor animalelor, se efectuează prin ereditate cu ajutorul canalelor genetice, pe cînd evoluția exosomatică (specifică omului) se realizează prin mijlocirea tradiției, cu transmiterea informației generațiilor succesive prin canale sociale și culturale. În felul acesta, Medawar atribuie tradiției un rol specific ca „factor biologic" și element caracterizant pentru diferența dintre oameni și animale. Am insista chiar că mediul social și cultural este un factor hotărîtor în umanizarea omului.

După cum se vede, pentru crearea unui „model", în domeniul naturii și funcției gîndirii, trebuie ținut seama de mulți factori care intră în joc. Din această cauză, o mulțime de cercetători conchid cu afirmații care par bizare în contextul unei gîndiri științifice. Profesorul englez Steven Rose a spus, de exemplu, despre creier că este cea mai mare sfidare adusă biologiei și științei [11]. Un savant de talia lui E. Schrödinger, subliniind că nu vrea să piardă precizia logică la care a ajuns gîndirea științifică, „fapt fără precedent în alte părți și epoci", afirmă totuși că „tocmai știința noastră, fiindcă se bazează pe obiectivare, a pierdut prin aceasta posibilitatea unei înțelegeri adecvate a Subiectului Cunoașterii, a spiritului" [12] și pledează pentru recuperarea subiectului în procesul cunoașterii obiective. Dr. Bălăceanu-Stolnici, care este înclinat spre o

[10] P. B. Medawar, *The Uniqueness of the Individual* (Londra, 1957).
[11] Dumitru Constantin, *Inteligența materiei*, p. 239 (Editura Militară, 1981).
[12] Erwin Schrödinger, *Ce este viața* și *Spirit și materie*, p. 161 (Editura Politică, 1980).

interpretare pur biologică a activității psihice — pe tot registrul ei —, încheie cartea citată mai înainte [13], referindu-se la raportul dintre suportul material și psihic cu fraza următoare : „Cu acest prilej se vede încă o dată că mitul și realitatea științifică nu sînt chiar atît de îndepărtate, mai ales că este vorba de o problemă atît de complexă ca aceea a suportului material al vieții psihice".

*

Am citat aceste numai cîteva opinii ale unor cercetători autorizați din domeniul care ne interesează pentru a arăta că problema naturii intelectului uman este mult mai complexă decît ar părea la prima vedere.

Noi ne vom rezuma la cîteva constatări. Inteligența pe care o posedă ființa umană, și care pare să se concentreze într-un punct — existența individului —, îmbrățișează nu numai dimensiunea acestui individ ci întreaga existență, vizibilă și invizibilă, de la materie, ca substrat al existenței noastre, pînă la formele ei cele mai diverse — constelații, galaxii și nebuloase — și de la formele de viață cele mai rudimentare pînă la cele mai complexe. Între existență și individul uman s-a stabilit deci un raport care se realizează datorită inteligenței umane : de o parte, subiectul cunoscător, de cealaltă parte infinitul, non-eul. Raportul dintre acești doi poli este de învăluire reciprocă : prin condiția mea materială eu aparțin non-eului (realității obiective), el mă cuprinde în legile și destinul lui, pe care sînt obligat inexorabil să le urmez ; prin condiția mea intelectuală, mă situez în fața întregului non-eu și, cu toată infinitatea lui, îl cuprind ca pe un obiect în conștiința mea și-l supun unei disecții raționale, pentru a-l face inteligibil. Ceea ce este extraordinar în această învăluire a întregii existențe de către subiectul cunoscător (eu, societate) este faptul că ea *reușește*, și rezultatele științei sînt martore ale acestei victorii. Dacă am considera numai tomurile de matematici, care cuprind un număr indefinit de teoreme, adică de *adevăruri demonstrate*, ne putem întreba pe bună dreptate ce legătură au ele cu biologia. Modul de apariție a gîndirii este însă, în cazul acesta, cel mai puțin interesant. Fenomenul intelectual a luat o astfel de dimensiune, încît, chiar și dacă la origine nu ar fi fost decît un epifenomen, s-a dezvoltat în așa măsură că a devenit mai important decît baza de la care a plecat și este valabil dincolo de fenomenul a cărui excrescență este.

[13] *Op. cit.*, p. 213.

Scanned with OKEN Scanner

Acest lucru poate fi ilustrat, de exemplu, prin apariția ideii de număr. Dacă considerăm originile istorice ale acestei idei, ea s-a născut din nevoile modeste ale omului primitiv de a număra. Dar, de la un moment dat, numărul și-a cîștigat o autonomie proprie, și a devenit număr fracționar, irațional, complex, cu proprietăți care nu mai au nici o legătură cu numerația.

Acest lucru s-a întîmplat cu întregul aparat intelectual al omului. Ca și numărul, intelectul în întregime și-a depășit „istoria". Chiar dacă un număr indefinit de factori biologici, social-istorici și culturali au contribuit ca intelectul să ajungă în starea de astăzi, el este un fenomen unic, care aparține în exclusivitate ființei umane. Alături de alte fenomene ale naturii — de la particule elementare la galaxii, și de la amibă la mamifere —, inteligența a apărut ca un fenomen extraordinar, care cuprinde în puterile ei totul și pe sine. Și tocmai acest fenomen este încă cel mai puțin cunoscut; putem defini mai bine, de exemplu, structura lui Saturn și natura componentelor lui, decît ce este inteligența, deși prin puterea ei ea devine un fenomen în cosmos.

*

Definiția omului ca „ultimul din seria primatelor" suferă de o deficiență cunoscută în logică, aceea de a nu îndeplini condiția necesară de a conveni întregului definit și numai lui — *omni et soli definito*. Cu alte cuvinte, definiția nu este falsă, dar nu este suficientă. Și pentru a ne întoarce la cei antici, Aristotel a dat cîteva definiții celebre, care au fost discutate de-a lungul timpului, dar noi ne vom referi aici numai la afirmația lui că „omul este dintre toate animalele, singurul dotat cu *cuvînt* — λόγος "[14]. Dar, în greceşte, *lógos* înseamnă și cuvînt și rațiune (inteligență), astfel că afirmația lui Aristotel revine la a spune că ceea ce caracterizează ființa umană este cuvîntul și rațiunea. Este izbitor însă faptul că individul uman — definit prin *lógos* — nu putea să iasă din propria lui condiție, pentru a se examina pe sine ca *animal rațional* și ca *animal vorbitor*, fără a comite o eroare de logică formală elementară — un cerc vicios. Nu pot să ies din limbaj prin limbaj, precum nu pot ieși din gîndire prin gîndire.[15] Mai precis : nu limbajul poate să se valideze ca limbaj, și nici gîndirea nu se poate

[14] Aristotel, *Politica*, I, 9.

[15] Ludwing Wittgenstein, în *Tractatus logico-philosophicus*, precum și în alte părți, a emis unele idei analoage.

Scanned with OKEN Scanner

valida ca gîndire. Şi totuşi prin limbaj stabilim regulile corectitudinii limbajului şi prin gîndire stabilim organonul gîndirii. Acest lucru este adevărat ; numai că toate rezultatele obţinute în felul acesta se referă la ceea ce a rămas din procesul interior al limbajului şi gîndirii după ce el a trecut şi s-a transformat într-un obiect străin. Gîndirea, ca act al subiectului cunoscător, nu se poate examina simultan ea însăşi, în mod analitic, fiindcă nu poate fi simultan şi obiect al cunoaşterii şi subiectul care efectuează această cunoaştere. Tot ce poate examina gîndirea sau limbajul este ceea ce *rămîne* din actul viu al gîndirii şi al vorbirii, restul acestui act păstrat în forma lui expresivă. De aceea, cînd Aristotel vorbeşte de „gîndirea care gîndeşte gîndirea", el nu-l mai priveşte din punct de vedere logic ca un act de autoreflexiune, un act analitic, ci unul de implicitare.

Sîntem deci obligaţi să considerăm şi cuvîntul şi raţiunea ca valori, ca funcţii originare. Cele două facultăţi, atît de legate între ele, sînt autonome şi valide în ele însele.[16] Cu acestea este dotat omul.

Scolasticii ar putea ridica totuşi o obiecţie aici : dacă conştiinţa cugetătoare nu are într-adevăr posibilitatea să iasă din *sermo et ratio* pentru a le examina amplitudinea şi valoarea, atunci ce garanţie mai au ele ? Sînt obligat să le accept aşa cum sînt, fără nici o posibilitate de a le examina critic. Problema, care ar putea fi enunţată în forme mai sofisticate, îşi găseşte soluţia în situaţia de fapt : mai întîi nici un limbaj natural, de la cel mai primitiv pînă la acela al omului civilizat, nu este contradictoriu şi este adecvat perfect la realitate, în aşa fel că relaţiile individului cu natura sau în societate sînt perfect exprimate în limbajul considerat ; gîndirea este valabilă fiindcă ea descoperă adevărurile ştiinţifice, adevărurile matematice indiscutabil valabile, sau acelea ale naturii şi societăţii. Un principiu vechi spunea *causa aequat effectum*. Nu este posibil ca intelectul uman să aibă o valoare mai mică decît propria lui creaţie. Oricum am examina dar problema, concluzia va fi aceeaşi : cuvîntul şi raţiunea sînt fenomene originare, valabile prin

[16] În *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant face un examen al raţiunii prin raţiune — acesta este chiar obiectul întregii opere — şi afirmă chiar că gîndirea trebuie şi poate să se examineze singură pentru a se justifica şi a determina pînă în ce punct este aptă ca instrument de cunoaştere pură. El nu justifică însă această „autocritică", care merita un examen prealabil.

Scanned with OKEN Scanner

natura lor avînd deci un caracter absolut pentru om, iar omul participă la acest absolut. Acestui absolut grecii îi ziceau „divin". În acest sens și un raționalist al secolului al XX-lea ar putea accepta, fără nici o restricție, afirmația lui Epictet [17] :

κατὰ τὸν λόγον οὐδὲν χείρων τῶυ
θεῶν οὐδὲ μικρότερος

„după *lógosul* tău nu ești mai slab și nici mai mic decît zeii".

[*ALÉTHEIA Încercare asupra ideii de adevăr, în Grecia antică*, Editura Eminescu, 1984, p. 53—56 și 272—280]

Tudor Arghezi

MIEZ DE NOAPTE

Eu sînt acel pe care l-am visat,
L-am căutat și-am vrut să-l născocesc,
Ca prin gunoiul meu cel omenesc
Să treacă rază, ager și curat.

Acel ce-atinge neatins noroiul
Și poate duce drum și peste cer
Și să rămîie fier de este fier,
Rugina-n el să nu-și puie altoiul.

Să năzuiască-n marmură schimbare,
Singurătăți de sus, de stalactit,
Fiind cu toate-n veac nepotrivit
Și aripile fiindu-i vecinic călătoare.

Eu știu tăcea cînd visul a murit
Și-n toată clipa-nalț cîte-o statuie
Tăcerii, pe un drum ce suie
Neisprăvit.

[*Versuri*, E.S.P.L.A., 1959, p. 107]

[17] Epictet, *Convorbiri*, I, 9.

Scanned with OKEN Scanner

Sergiu Al-George

COMENTARII INDIENE LA BRÂNCUȘI

O abordare a operei lui Brâncuși din perspectiva culturii indiene constituie un exercițiu de a o regîndi atît prin marile simboluri ale mitologiei indiene cît și prin ontologia formei și a esenței, așa cum o teoretizează, dar mai ales cum o explorează în mod concret esteticienii indieni, protagoniști totodată ai experiențelor abisale. Ne reîntoarcem astfel la o lume nu numai de dincolo de secole, ci de milenii ; de aceea totul ar putea părea un joc precar întrucît ar contraveni prin anacronismul său faptului că numele artistului se leagă de momentul celei mai radicale reînnoiri a gîndirii plastice contemporane. În cazul de față însă, încercarea de a gîndi noul cu ajutorul vechiului are rațiuni adînci și complexe : India și Orientul au fost adeseori prezente cu prestigiul milenarității lor în marile reînnoiri culturale ale continentului european. Fenomenul este mult prea amplu pentru a-l trata în întregime ; este suficient însă să se menționeze că Renașterea s-a dorit nu numai o reîntoarcere la valorile clasice ci și la cele orientale și că, după ea, majoritatea curentelor reînnoitoare în cultură, fie că este vorba de romantism sau de alte reorientări culturale și științifice (lingvistică, structuralism, psihologie abisală etc.) recunosc direct sau omologhează indirect valori ale culturii orientale și indiene.

Relevanța valorilor culturale indiene în opera înnoitoare a lui Brâncuși este revelatoare pentru multe renașteri sau restructurări culturale, întrucît ea coincide cu nevoia de autenticitate și de regăsire a primordialului.

Ceea ce-l singularizează pe Brâncuși în contextul generației sale este felul propriu în care el înțelegea noul ; în contrast cu colegii săi de breaslă care nu puteau concepe reînnoirea decît prin instituirea unui nou și personal limbaj — întrucît de la Renaștere gestul artistului nu era decît prilej de manifestare personală a insului — Brâncuși nu concepe noul ca o găsire a unui limbaj original, ci ca regăsire a celui originar. Pentru el, a fi original presupunea aflarea originarului : „ne regăsim cu toții la sfîrșitul unei mari epoci și este necesar să ne reîntoarcem la începutul tuturor lucrurilor și să regăsim ceea ce s-a pierdut."

[...]

Proiectînd în vizibil Coloana mitică, Brâncuși a dat curs aceluiași îmbold de care a fost stăpînit omul lumii arhaice, sau cel care perpetua viziunile acestei lumi, atunci cînd s-a materializat,

pe toate meridianele pămîntului, imaginea coloanei mitice, din preistorie și pînă în zilele noastre. *Coloana* lui Brâncuși nu este decît o ultimă, și desigur, cum recunoștea el însuși, cea mai perfectă materializare a acestei reprezentări, deoarece geniul artei îi conferea, printr-o desăvîrșire a formalului, calitatea nesfîrșirii, calitatea ce domină în fapt, ontologia acestui simbol. [...]

Nimeni nu se mai îndoiește astăzi că prezența coloanei în repertoriul operei artistice brâncușiene este — ca să recurgem la un termen blagian — o personanță a unei teme etno-folclorice naționale ; ar trebui adăugat însă că importanța acordată acestei teme în cadrul repertoriului său artistic este pe măsura ponderii acestei teme în spațiul nostru geografic din cel mai îndepărtat trecut pînă în plin secol XX. Tema arhaică universală a coloanei a supraviețuit pe teritoriul nostru ca nicăieri în Europa. [...] Această situație se explică prin continuitatea organică cu un trecut de dincolo de istorie, prin participarea noastră neîntreruptă la „edificiul spiritual al neoliticului". Acest edificiu spiritual, după reconstituirile arheologice, s-a înfiripat în mai multe „zone nucleare" : America centrală, Orientul apropiat, China, Asia de sud-est, India și Europa.[37] În Europa însă cea mai veche civilizație arhaică s-a constituit în zona de sud-est în mod paralel cu cea din Orientul apropiat, denumită de către Marija Gimbutas „Old European civilization", deoarece datează între 7000 și 3500. În cadrul acestei civilizații se înscrie și prima reprezentare cunoscută a coloanei cosmice.[38] Este vorba de cele două coloane, dintre care una de doi metri și alta mai mică, descoperite de Vladimir Dumitrescu într-un mic templu, la Căscioarele (60 km. sud de București) dovedind astfel existența unei activități rituale legate de stilpul cosmic.[39] În spațiul nostru geografic s-au ridicat la Căscioarele și la Tg. Jiu prima și ultima coloană cosmică ; coprezența lor la o distanță de 350 km. în linie dreaptă nu se datorează unei simple coincidențe, ci unei milenare traiectorii spirituale pe care nu o putem situa decît în tradițiile lumii noastre sătești, și mai ales în puterea acestor tradiții. Continuitatea noastră istorică într-un spațiu marcat de cea mai veche și mai puternică cultură a neoliticului în Europa explică de ce cultura noastră sătească păstrează într-o formă vie și mai puțin fragmentată decît oriunde în Europa

[37] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, p. 60 sqq.
[38] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 51—62.
[39] Vladimir Dumitrescu, *Edifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station-tell de Căscioarele*, în „Dacia", XIV, 1970, p. 5—12.

Scanned with OKEN Scanner

simbolul coloanei cosmice. Pentru a ne da seama de amploarea acestui simbol în viața noastră spirituală este suficient să parcurgem materialul arheologic, etnografic și folcloric adunat de cărturarii noștri. Pierdut la început în masa neutră a tuturor credințelor, eresurilor sau practicilor lumii noastre sătești, acest simbol nu și-a dezvăluit importanța și semnificațiile sale centrale în spiritualitatea noastră arhaică *decît după ce a fost readus în conștiința noastră culturală de către Brâncuși.* [...] Imaginea coloanei nu poate fi redusă la un singur registru cosmic, cum ar fi cel vegetal, deoarece, ca simbol cosmogonic major, participă în aceeași măsură nu numai la registrul uranian și htonic, ci și la cel acvatic, la simbolismul spațiului și timpului, la cel *al luminii.* În lipsa unor referințe la mitul cosmogonic, este greu de restituit sensul unitar al coloanei în ansamblul tuturor registrelor cosmice.

[...] Reprezentarea infinitului ca finitudine presupune însă ideea de măsură, iar etalonul acestui act de măsurare este omul. Reprezentarea infinitului, ca și experiența directă a acestuia, nu se poate lipsi de acest etalon. *Coloana* lui Brâncuși este în același timp o operă de artă, dar nu mai puțin o replică a Coloanei mitice, o replică similară cu toate replicile rituale, ca atare, ea păstrează în structura ei matematica coloanei rituale : „Cum au subliniat cercetările recente ale unor arhitecți — constată Dan Hăulică — măsurile matematice ale coloanei oferă dealtminteri surprize cu adevărat semnificative. Elementele octaedrice, modulul prin a cărui repetiție se naște acest ritm vertical, măsoară cîte 180 de centimetri, adică tocmai înălțimea unui om". [69]

Situată într-o zonă comună mitului, ritului și artei, *Coloana* lui Brâncuși nu oferă numai o dovadă a consubstanțialității acestor trei domenii, dar totodată și o posibilitate de sporire a definiției pe care romanticii au dat-o artei și frumosului : *„Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit"*, reîntregită prin tîlcurile Coloanei, s-ar reformula : „frumosul este infinitul reprezentat ca finit, dar măsura infinitului este omul". Această viziune a omului ca măsură a infinitului ar fi evitat din capul locului o mare controversă a lumii antice ; lui Protagoras care afirma că „omul este măsura tuturor lucrurilor", Platon i-a replicat : „nu omul, ci zeul este măsura tuturor lucrurilor". Această controversă ilustrează modul în care gînditorul cetății grecești se rupsese de mentalitatea arhaică în care insul putea fi concomitent om și zeu ; deținînd în sinele

[69] *Brâncuși,* în vol. *Colocviul Brâncuși,* București, 1976, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

său infinitul, cu sacralitatea acestuia măsura sacralitatea lumii. [...] Nu este suficient să fii om pentru a deveni o măsură a infinitului, ci trebuie să fii un om care să aspire către infinit.

[*Arhaic și universal*, Editura Eminescu, 1981, p. 17—18, 54—58, 71—72]

Nicolae Manolescu

SADOVEANU SAU UTOPIA CĂRȚII

Modalitatea artistică din *Creanga de aur* și din alte opere târzii ale lui Sadoveanu indică o despărțire de caracterul prozei sub semnul căreia scriitorul a debutat. Și dacă există o continuitate (adesea relevată), e bine să încercăm a vedea și în ce constă discontinuitatea. Cel puțin trei lucruri se cuvin notate : reluarea unor motive (teme, situații, personaje, locuri etc.) din primele narațiuni ; rescrierea integrală a cîtorva cărți ; inspirația din carte. În toate trei cazurile e vorba de o detașare de spiritul literaturii din prima epocă și de apariția treptată a unui alt spirit. Formula livrească a acestor opere este, întreagă, în acest nou spirit. O profesie de credință indirectă găsim chiar în *Creanga de aur* în cuvintele lui Stamatin : „Acest mag practica, în epoca regilor daci, după o rînduială antică de la Memfis, grafia sacră a cunoașterilor spirituale. Hieroglifele, cum știți, cuprindeau un principiu de înțelegere universală a noțiunilor, înfrățind pe inițiați într-o limbă mută. Alfabetul dumneavoastră de astăzi, ca și limba vulgară, stă mai mult în slujba instinctelor". Alfabetul corespunzînd literaturii de la început, hieroglifele, formează limbajul aceleia livrești. Prozatorul prefera limba nobilă a unei tradiții cărturărești ; oralității populare, o cultură scrisă. Originea livrescului trebuie pusă în legătură cu această Utopie a Cărții. Dar nu e pur și simplu vorba de o cultură scrisă, ci și de o cultură a scrisului. O anume conștiință artistică se naște din căutările prozatorului, un stil care nu mai este acela nemijlocit al vieții, dar în care viața reapare ca icoana lumii în semnele filosofilor. O traumă încă neanalizată separă pe Sadoveanu tînăr, visînd o epopee naturalistă a satului, de Sadoveanu bătrîn, devenit un poet și un filosof. Ca la Natanail sau Breb se produce la el o retragere din lume în contemplație. Bănuim că autorul are sufletul eroilor săi, timiditatea lor sfioasă sau înțeleaptă, dorința lor de a găsi împăcare. El e un ultragiat,

un utopist, un om al naturii și contemplația este refuzul lui de a accepta o lume ce se degradează. Este aproape și de Natanail și de Breb, al cărui fatalism sceptic e rezultatul unei triple confruntări cu lumea, nu o simplă evaziune fricoasă. E de ajuns să-i privim portretele spre a-i descoperi mîndria solitară și solemnă : tînăr, vîrstnic, acasă, în pădure printre sălbăticiuni, pe drum, în căruță, în barcă, cu bastonul, cu undița sau cu pușca, șezînd în fotoliu sau pe trunchiuri de copac, călcînd pe covoare sau pe poteci desfundate, orășean sau țăran, îmbrăcat elegant, cu marea lavalieră sub guler și cu pălăria imensă ca o farfurie zburătoare deasupra crestetului, cu cojocul pe umeri și pantaloni bufanți vîriți în bocanci ghintuiți, el pare mereu singur chiar cînd e însoțit, cufundat într-o mutenie de sfinx. Izbitoare e puterea lui de abstragere din tot ce-l înconjoară, natură sau om. Ochii albi și obrazul încremenit nu comunică nici o participare, nici o emoție. Omul trebuie să fi avut ceva din placiditatea misterioasă a fenomenelor naturale, tăcerea fiind semnul trăirii în alt tărîm, nu interior-psihologic, ci imaginar. Sadoveanu nu ne face impresia gînditorului interiorizat ci a celui care visează cu ochii deschiși la o lume numai de el văzută. Privirea îi e fixă, absentă. Uneori borurile pălăriei pun pe ochi un văl întunecat. Obrazul uriaș pare rotunjit dintr-o piatră moale și grea, ce trage în jos colțurile ochilor, ale nasului și ale gurii, în cute adînci, închipuind o mască de o inexplicabilă mîhnire. Figura de divinitate enigmatică a lui Sadoveanu e a unui Budha autohton.

[*Sadoveanu sau Utopia Cărții*, Editura Eminescu, 1976, p. 220—221]

Adrian Marino

HERMENEUTICA LUI MIRCEA ELIADE

OMUL ÎN EPOCA MODERNĂ

O primă condiție a hermeneuticii care se vrea activă, eficientă este de a fi pe deplin adaptată individului și epocii moderne, spiritului și necesităților sale. O hermeneutică modernă pentru oamenii moderni ai epocii actuale, capabilă să fructifice totalitatea achizițiilor istorice tradiționale de care dispune, în vederea unei cît mai depline și complete înțelegeri a prezentului. O hermeneu-

tică a dialecticii *prezent-trecut-prezent* (III, 7), orientată sistematic spre prezent, elaborată de la nivelul prezentului, capabilă să „instruiască" despre prezent. Acest activism se înscrie în spiritul hermeneuticii actuale [1] și constituie finalizarea sa practică.

Mircea Eliade atribuie hermeneuticii, după cum știm, o dublă funcție : înțelegerea trecutului prin prezent, a prezentului prin trecut. Tradus în termeni „militanți", acest program primește următoarea formulare : „Hermeneutica necesară revelațiilor sensurilor și mesajelor ascunse în mituri, rituri, simboluri, ne va ajuta... să înțelegem atît psihologia profunzimilor, cît și epoca istorică în care intrăm..." Textul definește în mod concis ambii termeni ai ecuației. În același timp, „a înțelege structura și funcțiile miturilor în societățile tradiționale... nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gîndirii umane, ci și a înțelege mai bine o categorie a contemporanilor noștri." [2] Căci preocuparea ultimă, inevitabilă, este mereu aceea de a face „inteligibilă semnificația documentelor religioase spiritului omului modern" [3]. Mircea Eliade gîndește și scrie pentru acest om.

Fiind un spirit modern, efortul său hermeneutic adoptă în mod necesar un tip corespunzător de „lectură" : accesibilă, asimilată spiritului modern. Întreprindere deloc simplă, deoarece ea se vede confruntată de la început cu o dublă exigență și dificultate. Pe de o parte, hermeneutul constată că anumite „imagini arhaice se mențin încă în sufletul omului modern, desacralizat" [4], că dorința de „a retrăi arhetipi" este încă vie [5], că există în sfîrșit o serie de „mituri ale lumii moderne" [6] etc. Pe scurt : Mircea Eliade este obligat, ca hermeneut, să recunoască persistența obiectivă, supraviețuirea unor structuri spirituale ancestrale în plină lume modernă. Dar, în același timp, tot observația obiectivă i-o spune cu brutalitate, omul modern a pierdut conștiința acestor realități spirituale, ele au încetat să-i mai fie accesibile, *anamneza* sacrului s-a stins etc. De unde enorma dificultate a hermeneuticii de a reactualiza prin interpretare și explicare, pe măsura mentalității profane actuale, formele încă vii ale sacralității și a le traduce într-un limbaj accesibil. Operație într-un fel „disperată". Un fel

[1] John Hogan, *Gadamer and the hermeneutical experience*, în *Philosophy Today*, XX, 1—4/1976, p. 11.
[2] *Fragments d'un journal*, p. 301 ; *Aspects du mythe*, p. 10, 95—99 ; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, p. 95.
[3] *La nostalgie des origines*, p. 19.
[4] *Fragments d'un journal*, p. 223.
[5] *Images et symboles*, p. 44.
[6] *Mythes, rêves et mystères*, p. 17—36 ; *Le sacré et le profane*, p. 174.

Scanned with OKEN Scanner

de „pariu imposibil", de cursă împotriva timpului, de salvare *in articulo mortis*. De unde, uneori, sentimentul unei mari decepții, al unui mesianism ratat : „Mă tem că totul vine *prea tîrziu*, cînd aproape nimic nu mai poate fi salvat. Dacă lumea occidentală și creștinismul ar fi înțeles aceste lucruri — mitul, simbolul, religia cosmică — acum o jumătate de secol... Dacă..." [7] Situație cu atît mai dificilă, cu cît procesul desacralizării este mult mai vechi și mai general. El depășește, în orice caz cadrele culturii occidentale [8], care nemulțumește atît de profund — prin opacitatea sa profană — pe Mircea Eliade.

Dificultatea recunoașterii și restaurării simbolului în epoca actuală dovedește aceeași situație. Mircea Eliade reține, încă de la începuturile activității sale, în deceniul al treilea, ceea ce el numește „incomprehensibilitatea simbolului în timpul nostru", „în zilele noastre" [9]. Aceste constatări sînt mult anterioare, în treacăt fie spus, unor observații recente privitoare la „refularea... globală a oricărei activități simbolice" [10], care ar defini secolul XX. Or, tocmai împotriva acestei decăderi a simbolismului înțelege să reacționeze Mircea Eliade. El este convins (încă din deceniul al patrulea) „că vom asista curînd la o restaurare a simbolului ca instrument de cunoaștere", că „toate semnele ne arată că intrăm într-o epocă în care va domina simbolul, nu analiza" [11]. Evident, optimism prematur. În orice caz, istoria religiilor și hermeneutica sînt chemate — după această concepție — să contribuie în mod hotărîtor la reasimilarea simbolismului și la reintegrarea sa în sistemul de valori al lumii moderne.

După Mircea Eliade, nu altul este „rolul cultural" pe care „istoricul religiilor l-ar putea juca într-o societate desacralizată" [12]. Simbolul este „cheia grație căreia omul modern *poate încă* să pătrundă fenomenul religios". Căci omul modern, dacă a abolit în ființa sa pe *homo christianus*, n-a suprimat încă pe *homo religiosus*. „Ceea ce înseamnă că el a rămas păgîn fără să știe" [13]. Inconștientul său mai păstrează încă rezerve enorme de religiozi-

[7] *Fragments d'un journal*, p. 359.
[8] *Il problema della demitizzazione* (Roma, 1961) ; Alfonso M. di Nola, *Demythicization in certain primitive cultures : cultural fact and socioreligious interrogation*, în *History of Religions*, 12, 1/1972, p. 1—27.
[9] *Oceanografie*, p. 16 ; *Soliloquii*, p. 70.
[10] Tzvetan Todorov, *Introduction à la symbolique*, în *Poétique*, 11/1972, p. 275.
[11] *Fragmentarium*, p. 37 ; *Insula lui Euthanasius*, p. 85.
[12] *La nostalgie des origines*, p. 14.
[13] *Fragments d'un journal*, p. 299.

Scanned with OKEN Scanner

tate, de „simbolizare“ [14], iar hermeneutica este chemată să descifreze — și de fapt să salveze *in extremis* — tocmai aceste semnificații amenințate de dispariție : „Au fost totdeauna — se consolează Mircea Eliade — cîțiva orientaliști, cîțiva filosofi, cîțiva poeți pentru a salva sensul anumitor tradiții spirituale exotice, extraeuropene. Dar pot să-mi imaginez și o posibilitate teribilă : indiferența, disprețul absolut pentru această clasă de valori“ [15]. Hermeneuticii îi revine deci rolul considerabil de a perpetua „memoria“ simbolică a umanității, de a provoca *anamneza* unor situații „preistorice“ [16]. Pe scurt, de a conserva tradiția semnificațiilor faptelor arhaico-religioase : „Această semnificație nu mai este evidentă ; ea trebuie stabilită prin exegeză și comparație. Și dacă generația noastră nu mai înregistrează (în publicații științifice) semnificațiile fenomenelor religioase această operație va deveni aproape imposibilă pentru generațiile viitoare.“ [17] Asistăm la scufundarea iremediabilă a unui întreg continent. Hermeneutica întreprinde ultimele operații posibile de salvare în disperare de cauză, pentru omul modern, într-un limbaj modern. Alarmism nejustificat ? Dacă mitul a supraviețuit, ba chiar a înflorit în secolul XVIII în ciuda atacurilor raționaliste violente [18], se poate presupune că el va traversa cu succes, dată fiind structura sa arhetipală, și această nouă criză ceea ce de fapt se și constată.

Trebuie arătat în același timp că nu numai Mircea Eliade atrage atenția asupra „miturilor lumii moderne“, a „supraviețuirii și camuflării miturilor“ în lumea contemporană etc. Într-un anume sens se poate vorbi chiar de un loc comun, de o realitate în orice caz general recunoscută. [19] Există, într-adevăr, o „mitologie individuală a omului contemporan care concordă cu... mitologia primitivă ideală“ [20]. La Mircea Eliade se observă însă poate cel mai bine voința de recuperare metodică, programatică, a fondului mitologic ancestral perpetuat în *întreaga* cultură modernă, orientare ce definește *adevărata* atitudine hermeneutică. Recuperare urmată de

[14] *Le sacré et le profane*, p. 180.
[15] *L'épreuve du labyrinthe*, p. 84.
[16] *Aspects du mythe*, p. 168.
[17] *Fragments d'un journal*, p. 398.
[18] K. K. Ruthven, *Myth* (London, 1976), p. 60.
[19] Roland Barthes, *Le mythe aujourd'hui*, în *Mythologies* (Paris, 1957), p. 215—268 ; Jacques Ellul, *Mythes modernes*, în *Diogène*, 23/1958, p. 29—49 ; Joseph L. Henderson, *Ancient myth and modern man*, în *Man and his Symbols*, ed. C. G. Jung (London, 1964), p. 106—157 etc.
[20] C. G. Jung — Ch. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, tr. fr. (Paris, 1974) p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

reasimilare, reinterpretare, reintegrare în sistemele moderne, actuale, de referință, a semnificațiilor spiritualității arhaice și extra-europene. Dialectica arhaic / modern se rezolvă în felul acesta într-o sinteză superioară, care depășește opoziția a două planuri ce sînt sau par a fi „reciproc incompatibile“ [21]. Efortul lui Mircea Eliade urmărește, dimpotrivă, să le facă efectiv „compatibile“. Cu alte cuvinte, inteligibile și în cel din urmă fecunde [22]. Această orientare „activistă“ a hermeneuticii lui Mircea Eliade, repetăm, o individualizează în cadrul hermeneuticii contemporane.

Observația se verifică și în cazul atitudinii față de istorie și al implicațiilor sale directe în lumea modernă. Fără a intra în considerații ce nu-și au locul în lucrarea de față, putem arăta totuși că funcția hermeneuticii istorice la Mircea Eliade nu este numai de „interpretare“, în sensul fundamental al cuvîntului, ci și de „apărare“ de ceea ce autorul numește „teroarea istoriei“ [23]: recunoașterea durității obiective a realității istorice. Experiențele negative contemporane (și ele nu lipsesc, desigur) nu sînt însă suficiente pentru a explica această concepție istorică. Ea își trage izvorul din „sentimentul tragic al existenței istorice“ [24], din conștiința caracterului său inexorabil, al „căderii în istorie“, echivalentă cu o decădere ontologică, o corupție a integrității originare, paradisiace. Trebuie bine precizat că Mircea Eliade nu face altceva decît să scoată în evidență rezultatele confruntării ontologiei originare și a supraviețuirilor sale cu realitățile lumii moderne, mai totdeauna diametral opuse. „Nostalgia“ originilor, paradisului etc. nu exprimă în această concepție decît nevoia de reîntoarcere a sufletului uman la originar (III, 2), la puritatea și plenitudinea sa ancestrală coruptă iremediabil de „istorie“. De unde și rolul defensiv, profilactic, atribuit istoriei religiilor și hermeneuticii de către Mircea Eliade: înțelegerea atitudinii de apărare a omului modern prin regresiune, *anamneză* istorică, „împotriva presiunilor Istoriei contemporane“ [25]. Eficacitatea acestei terapeutici se verifică și în cazul său personal: în măsura în care teroarea, depre-

[21] Dario Rei, *Fra storicismo ed ermeneutica religiosa. Note su Mircea Eliade*, în *Rivista di Storia ed Letteratura Religiosa*, VIII (1972), p. 543.
[22] Pentru întreaga problemă, cf. și cap. *Arcaico e moderno*, la Roberto Scagno, *Religiosità cosmica e cultura tradizionale nel pensiero di Mircea Eliade*. Tesi di laurea, Università degli studi di Torino, anno accademico 1972/1973, p. 237—275.
[23] *Le mythe de l'éternel retour*, p. 163—187.
[24] *„Și un cuvînt al editorului*, în op. cit., p. 442.
[25] *Aspects du mythe*, p. 169.

Scanned with OKEN Scanner

siunea, disperarea etc. pot fi sumate, experimentate, valorizate ele capătă un *sens*. Inclusiv pentru Mircea Eliade ca individ și conștiință istorică individualizată : „Putem transcende astfel istoria, trăind-o în modul cel mai autentic (asumîndu-ne deci obligațiile momentului istoric)“ [26].

Dar nu numai atît : hermeneutica are posibilitatea să clarifice și să stimuleze în omul modern convingerea că el poate „face“ efectiv istorie. Asemenea tribului sud-american Campa — exemplu simbolic, demonstrativ — a cărui reinterpretare colectivă a mitului cosmogonic ajută o întreagă societate arhaică „să trăiască *istoria* și chiar să facă istoria“ [27]. La această funcție „creatoare“ se adaugă și una „liberatoare“, mai bine spus „salvatoare“, de care am mai amintit : „Hermeneutica ar putea să devină și singura îndreptățire valabilă a Istoriei. Un eveniment istoric își va justifica apariția *cînd va fi înțeles*. Aceasta ar putea să însemne că lucrurile se întîmplă, că Istoria există doar pentru a obliga pe oameni s-o interpreteze.“ [28] Istoria devine legitimă, deci tolerabilă, prin hermeneutică.

În sfîrșit, aceeași hermeneutică este capabilă și de o anume lectură anticipativă, chiar „mesianică“, a istoriei. Ea poate să prevadă istoria, să surprindă sensul evoluției, să-i elimine surprizele dureroase etc. Un eveniment prevăzut este un eveniment disciplinat, tolerat și acceptat. „A prevedea destinul formelor istorice, care se nasc, a formula legile realității în termeni accesibili tuturora, a da o mînă de ajutor celor ce nu văd“ acesta ar fi programul lui Mircea Eliade într-o definiție de tinerețe. Istoria este făcută „de toți oamenii, cu morții care i-au precedat, cu viii care vor veni“ [29]. Cît privește oamenii viitorului, ei trebuie orientați, ajutați să înțeleagă chiar de pe acum. Orice înțelegere este de altfel un „proiect“, altfel spus „orientată spre viitor“ [30]. Această hermeneutică prospectivă inspiră și o etică a acțiunii : „... Trebuie să păstrezi contactul viu cu alt prezent, care începe de-abia acum, care își sădește de-abia acum semințele acțiunilor ce se vor consuma mai tîrziu. Este un prezent care se face și altul care se consumă“ [31]. Prezentul devine sub ochii noștri viitor. A fi „mo-

[26] *Fragments d'un journal*, p. 318—319.
[27] *The Dragon and the Shaman*, p. 101.
[28] *Fragments d'un journal*, p. 537.
[29] *...Și un cuvînt al editorului*, în *op. cit.*, p. 443.
[30] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1973), p. XXIV.
[31] *Un nou clasicism*, în *Discobolul*, 9 mai 1933.

Scanned with OKEN Scanner

dern" înseamnă a fi proiectat într-un viitor etern, iar hermeneutica acestei situații istorice incită la asumarea și „realizarea" sa cît mai deplină. Poate niciodată hermeneutica n-a fost investită cu o capacitate (teoretică) mai mare de eficiență și priză directă asupra actualității istorice imediate.

[*Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 294—301]

Mircea Eliade

ASPECTE ALE MITULUI

MITURI ȘI MASS-MEDIA [1]

Cercetări recente au pus în lumină structurile mitice ale imaginilor și comportărilor impuse colectivităților pe calea a ceea ce se numește *mass-media*. Acest fenomen se constată îndeosebi în Statele Unite [2]. Personajele din *comic strips* [3] înfățișează versiunea modernă a eroilor mitologici sau folclorici. Ei întrupează în așa măsură idealul unei mari părți a societății, încît eventualele retușuri aduse comportărilor lor sau, mai mult încă, moartea lor, provoacă adevărate crize printre cititori; aceștia reacționează cu violență și protestează, trimițînd mii de telegrame autorilor de *comic strips* și directorilor de ziare. Un personaj fantastic, Superman, a devenit extrem de popular mulțumită mai ales îndoitei sale identități: coborît dintr-o planetă dispărută în urma unei catastrofe și înzestrat cu puteri prodigioase, Superman trăiește pe pămînt sub aparențele modeste ale unui jurnalist, Clark Kent; se arată timid, șters, dominat de colega lui, Lois Lane. Acest camu-

[1] *Mass-media* — termen generic folosit în țările anglo-saxone pentru a desemna televiziunea, cinematografia, teatrul, radioul, presa periodică precum și celelalte tipărituri, cu alte cuvinte ansamblul de mijloace prin care se transmit unui public larg imaginile și ideile *(n. r.)*.

[2] Cf. de pildă Coulton Waugh, *The Comics*, New York, 1947; Stephen Becker, *Comic Art in America*, New York, 1960; Umberto Eco, *Il mito di Superman*, în culegerea *Demitizzazione e Imagine*, sub îngrijirea lui Enrico Castelli, Padova, 1962, p. 131—148.

[3] *Comic strips* — seriile de desene (însoțite de scurte legende și dialoguri) care povestesc aventuri umoristice sau senzaționale, publicate în periodicele americane *(n. r.)*.

Scanned with OKEN Scanner

flaj umilitor al unui erou ale cărui puteri sînt literalmente nemărginite reia o temă mitică foarte cunoscută. În ultimă analiză, mitul Superman satisface nostalgiile secrete ale omului modern care, știindu-se decăzut și mărginit, visează să se dezvăluie într-o zi ca un „personaj excepțional", ca un „erou".

Același lucru s-ar putea spune despre romanul polițist : pe de o parte asistăm în cuprinsul său la lupta exemplară dintre Bine și Rău, între erou (detectivul) și criminal (întruparea modernă a Demonului). Pe de altă parte, printr-un proces inconștient de proiectare și identificare, cititorul participă la mister și la dramă, are simțămîntul de a fi personal antrenat într-o acțiune paradigmatică, adică primejdioasă și „eroică".

S-a demonstrat de asemeni mitizarea personalităților prin intermediul așa-numitelor *mass-media,* transformarea lor în imagine exemplară. „Lloyd Warner ne povestește, în prima parte a cărții sale *The Living and the Dead,* crearea unui personaj de genul acesta. Biggy Muldoon, politician din Yankee City, devenise erou național datorită modului spectaculos în care se împotrivea aristocrației de pe Hill Street, așa că presa și radioul l-au portretizat ca pe un semizeu. Era înfățișat drept un cruciat al poporului, care luase ofensiva împotriva plutocrației. Apoi, publicul săturîndu-se de această imagine, așa-numitele mass-media nu au ezitat să facă din Biggy un ticălos, un politician corupt, care exploata în folosul său mizeria publică. Warner arată că adevăratul Biggy se deosebea în mod simțitor și de prima și de a doua imagine, dar că a trebuit să-și schimbe comportarea spre a se conforma uneia dintre ele și a o alunga pe cealaltă". [1]

S-ar putea descoperi comportări mitice în obsesia „succesului", atît de caracteristică societății moderne, și care traduce dorința obscură de a transcende limitele condiției omenești, precum și în exodul spre „suburbii", în care se poate descifra nostalgia „perfecțiunii primordiale", și în dezlănțuirea afectivă a ceea ce s-a numit „cultul automobilului sacru". După cum observă Andrew Greeley, „ajunge să vizitezi salonul anual al automobilului spre a-ți da seama că ai de-a face cu o manifestație religioasă profund ritualizată. Culorile, luminile, muzica, reverența adoratorilor, prezența preoteselor templului (manechinele), pompa și luxul, risipa de bani, mulțimea compactă — toate acestea ar constitui într-o altă cultură o ceremonie autentic liturgică [...] Cultul automobilului sacru își are credincioșii și inițiații lui. Gnosticul nu aștepta

[1] Andrew Greeley, *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World* (*The Critic,* decembrie 1961 — ianuarie 1962, vol. XX, nr. 3, p. 18—25).

cu mai multă nerăbdare revelația oracolului decît așteaptă adoratorul automobilului primele zvonuri în legătură cu noile modele. În acest moment al ciclului sezonier anual, pontifii cultului — negustorii de automobile — dobîndesc o nouă importanță, în timp ce o mulțime anxioasă așteaptă cu nerăbdare apariția unei noi forme de mîntuire." [1]

Se stăruie mai puțin asupra a ceea ce s-ar putea numi miturile elitei, îndeosebi asupra acelora care se cristalizează în jurul creației artistice și a răsunetului ei cultural și social. Trebuie să precizăm că aceste mituri au reușit să se impună dincolo de cercul închis al inițiaților, mai ales datorită complexului de inferioritate al publicului și existenței instanțelor artistice oficiale. Incomprehensiunea agresivă a publicului, a criticilor și a reprezentanților oficiali ai artei față de un Rimbaud sau de un Van Gogh, consecințele dezastruoase cărora le-a dat naștere, mai ales pentru colecționari și pentru muzee, indiferența față de curentele inovatoare, de la impresionism la cubism și suprarealism, au constituit lecții dureroase, atît pentru critici și public, cît și pentru negustorii de tablouri, administratorii de muzee și colecționari. Azi, singura lor spaimă e de a nu fi suficient de înaintați, de a nu ghici la timp geniul într-o operă la prima vedere neinteligibilă. Poate niciodată în istorie artistul n-a fost mai sigur ca azi că, cu cît se va arăta mai îndrăzneț, mai iconoclast, mai absurd, mai inaccesibil, cu atît mai repede va fi recunoscut, lăudat, răsfățat, idolatrizat. În anumite țări s-a ajuns la un academism de-a-ndoaselea, la un academism al „avangărzii", în așa măsură încît orice experiență artistică ce nu ține seamă de acest nou conformism riscă să fie înăbușită sau să treacă neobservată.

Mitul artistului damnat, care a obsedat veacul al XIX-lea, este azi perimat. Mai ales în Statele Unite, dar și în Europa occidentală, exagerarea și provocarea au încetat de mult a-i dăuna artistului. I se cere mai degrabă să se conformeze imaginii sale mitice, să fie straniu, ireductibil și „să facă ceva nou". Avem de-a face în artă cu triumful absolut al revoluției permanente. Nici măcar nu se poate spune că totul este îngăduit : orice inovație e mai dinainte decretată genială și așezată pe același plan cu inovațiile unui Van Gogh sau ale unui Picasso, fie că e vorba de un afiș sfîșiat sau de o cutie de sardele semnată de artist.

[1] *Ibidem*, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

Semnificația acestui fenomen cultural e cu atît mai importantă cu cît poate pentru prima oară în istoria artei nu mai există tensiune între artiști, critici, colecționari și public. Sînt cu toții întotdeauna de acord cu mult înainte să fi fost creată o operă nouă sau să fi fost descoperit un artist necunoscut. Pentru ei un singur lucru contează : să nu riște ca într-o zi să fie puși în situația de a recunoaște că n-au înțeles importanța unei noi experiențe artistice.

În privința acestei mitologii a elitelor moderne ne vom mărgini la cîteva observații. Vom semnala mai întîi funcția izbăvitoare a „dificultății", așa cum o întîlnim mai ales în operele de artă moderne. Dacă *Finnegan's Wake*, muzica atonală sau tașismul, pasionează elitele, faptul se explică și prin aceea că asemenea opere reprezintă lumi închise, universuri ermetice, în care nu se pătrunde decît cu prețul unor uriașe dificultăți care ar putea fi comparate cu probele de inițiere ale societăților arhaice și tradiționale. Avem pe de o parte sentimentul unei „inițieri", aproape dispărut din lumea modernă ; pe de altă parte, afișăm față de „ceilalți", față de „masă", faptul că facem parte dintr-o minoritate secretă ; nu la o „aristocrație" (căci elitele moderne se îndreaptă spre stînga), ci la o gnoză, care are meritul de a fi deopotrivă spirituală și laică, opunîndu-se atît valorilor oficiale cît și bisericilor tradiționale. Prin cultul originalității extravagante, al dificultății, al incomprehensibilității, membrii elitelor își vădesc detașarea față de universul banal al părinților lor, răzvrătindu-se în același timp împotriva anumitor filosofii contemporane ale disperării.

În fond, fascinația exercitată de dificultate, ba chiar de caracterul neinteligibil al operelor de artă, trădează dorința de a descoperi un nou înțeles, secret, necunoscut pînă acum al lumii și al vieții omenești. Visăm să fim „inițiați", să ajungem să pătrundem înțelesul ocult al tuturor acestor distrugeri ale limbajurilor artistice, al tuturor acestor experiențe „originale" care, la prima vedere par să nu mai aibă nimic comun cu arta. Afișele zdrențuite, pînzele goale, arse și spintecate cu cuțitul, „obiectele de artă" care explodează în timpul vernisajului, spectacolele improvizate unde se trag la sorți replicile actorilor, toate acestea *trebuie să aibă o semnificație*, după cum anumite cuvinte de neînțeles din *Finnegan's Wake* se arată a fi înzestrate, pentru inițiați, cu multiple valori și cu o stranie frumusețe, cînd descoperim că ele derivă din cuvinte neogrecești sau swahili, desfigurate de con-

Scanned with OKEN Scanner

soane aberante și îmbogățite cu aluzii secrete la niște calambururi posibile atunci cînd sînt pronunțate repede, cu glas tare.

Toate experiențele revoluționare autentice ale artei moderne oglindesc, fără îndoială, anumite aspecte ale crizei spirituale, sau pur și simplu ale crizei cunoașterii și creației artistice. Ceea ce ne interesează însă aici e faptul că „elitele" găsesc în extravaganța și în neinteligibilitatea operelor moderne posibilitatea unei gnoze inițiatice. Avem de-a face cu o „lume nouă" în curs de reconstituire, pornind de la ruine și de la enigme, o lume aproape personală, pe care am dori-o pentru noi înșine și pentru cîțiva inițiați. Dar prestigiul dificultății și al incomprehensibilității este atît de mare, încît foarte repede „publicul" e cucerit la rîndul său și-și proclamă adeziunea totală la descoperirile elitei.

[...] Criza artelor moderne nu are decît o legătură subsidiară cu subiectul nostru. Trebuie totuși să ne oprim o clipă asupra situației și rolului literaturii, mai ales asupra situației și rolului literaturii epice, care nu e lipsită de legături cu mitologia și cu comportările mitice. Se știe că povestirea epică și romanul, ca și celelalte genuri literare, prelungesc pe un alt plan și în vederea altor scopuri narațiunea mitologică. În ambele cazuri se urmărește a se povesti o istorie semnificativă, a se relata o serie de evenimente dramatice care au avut loc într-un trecut mai mult sau mai puțin fabulos. Inutil să amintim procesul lung și complex care a transformat o „materie mitologică" într-un „subiect" de narațiune epică. Ceea ce trebuie subliniat e faptul că proza narativă, îndeosebi romanul, a luat, în societățile moderne, locul ocupat de recitarea miturilor și a basmelor în societățile tradiționale și populare. Mai mult încă, se poate degaja structura „mitică" a anumitor romane moderne, se poate demonstra supraviețuirea literară a marilor teme și personaje mitologice. (Aceasta se verifică mai ales în ce privește tema inițiatică, tema încercărilor la care e supus Eroul-Mîntuitor și luptele sale împotriva monștrilor, mitologia Femeii și aceea a Bogăției.) În această perspectivă s-ar putea spune așadar că pasiunea modernă pentru roman trădează dorința de a auzi cît mai multe „povestiri mitologice" desacralizate, sau numai camuflate sub forme „profane".

Alt fapt semnificativ : nevoia de a citi „povestiri" și narațiuni ce s-ar putea numi paradigmatice, de vreme ce se desfășoară potrivit unui model tradițional. Oricare ar fi gravitatea crizei actuale a romanului, fapt e că nevoia de a ne introduce în universuri „străine" și de a urmări peripețiile unei „povestiri" pare consub-

Scanned with OKEN Scanner

stanțială condiției umane și, prin urmare, ireductibilă. Avem de-a face aici cu o cerință greu de definit, în care intră deopotrivă dorința de a comunica cu „ceilalți", cu „necunoscuții" și aceea de a împărtăși dramele și speranțele lor, precum și nevoia de a afla ceea ce *s-a putut petrece*. S-ar putea cu greu concepe o ființă umană care să nu fie fascinată de „povestire", de narațiunea evenimentelor semnificative, de ce s-a întîmplat unor oameni înzestrați cu „îndoita realitate" a personajelor literare, care oglindesc deopotrivă realitatea istorică și psihologică a membrilor unei societăți moderne și dispun de puterea magică a creațiilor imaginației.

Dar „ieșirea din timp" realizată prin lectură — îndeosebi prin lectura romanelor — e ceea ce apropie cel mai mult funcția literaturii de aceea a mitologiilor. Timpul pe care-l „trăim" citind un roman nu este, fără îndoială, acela pe care-l reintegrăm, într-o societate tradițională, ascultînd un mit. Dar și într-un caz și într-altul „ieșim" din timpul istoric și personal și ne cufundăm într-un timp fabulos, transistoric. Cititorul e pus în fața unui timp străin, imaginar, ale cărui ritmuri variază la infinit, căci fiecare povestire își are propriul ei timp, specific și exclusiv. Romanul are acces la timpul primordial al miturilor, dar, în măsura în care povestește o istorie verosimilă, romancierul folosește un timp *în aparență istoric*, dilatat sau condensat însă, un timp care dispune așadar de toate libertățile proprii luminilor imaginare.

Surprindem în literatură, într-un mod mai viguros decît în celelalte arte, o revoltă împotriva timpului istoric, dorința de a ajunge la alte ritmuri temporale decît cele în care sîntem siliți să trăim și să muncim. Ne întrebăm dacă această dorință de a transcende propriul nostru timp, personal și istoric, și de a ne cufunda într-un timp „străin", fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cît timp dăinuiește această dorință, putem spune că omul modern mai păstrează încă măcar anumite rămășițe ale unei „comportări mitologice". Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă și în dorința de a regăsi intensitatea cu care am trăit sau cunoscut un lucru *pentru prima oară*; de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a „începuturilor".

După cum trebuia să ne așteptăm, avem de-a face cu aceeași luptă împotriva Timpului, cu aceeași speranță de a ne scutura de povara „timpului mort", a Timpului care strivește și ucide.

[*Aspecte ale mitului*, în românește de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, p. 173—180]

Lucian Blaga

ULISE

De pe liman de golfuri
privirea ți-o rotește.
E liniște ca-n ziua
cînd mă-ntorsei hoțește
și ți-am golit de oaspeți
viața, pragul, tinda.
Ia seama, Penelope,
ce netedă-i oglinda.

Se-ntinde marea clară
pe-un prund de oseminte.
Nu-i nimenea cu prora
s-o spargă, s-o frămînte.
Doar șerpii taie apa
spre-un țărm ghicit în zare,
trecînd peste adîncuri
ca semne de-ntrebare.

Catargul putrezește
la margine de timp,
acolo între Hades
și-acele culmi în nimb.
Nu m-amăgește ceasul
să număr nestemate,
nici nu mă cheamă-n urmă
furtuni și vrăji uitate.

Vezi, orice amintire-i
doar urma unor răni
prin țări, prin ani primite,
pe la răscruci și vămi.
Nu aștepta pățanii
să izvodesc, alese.
Deșartă născocire
e vorba ce se țese.

Dar pe liman ce bine-i
să stăm în necuvînt —
și, fără de-amintire

Scanned with OKEN Scanner

și ca de subt pămînt,
s-auzi în ce tăcere,
cu zumzete de roi,
frumsețea și cu moartea
lucrează peste noi.

[*Opere*, vol. II. *Poezii postume*, ediție critică de George Gană, Editura Minerva, 1984, p. 54—55]

ODĂ CĂTRE RUNA

Nimic din ale tale nu te mărginește,
nici chiar frumsețea ta ce pare
față de lume-o dulce limitare.
Cu dorul tău începe noima ta,
cu părul tău începe umbra ta.
Unde sfîrșești nu vei afla.
Privind, ființa ta se prelungește
pînă la cea din urmă stea.

[*Opere*, vol. II, *Poezii postume*, ediție critică de George Gană, Editura Minerva, 1984, p. 240]

Octavian Paler

SISIF

Grecii au spus fel de fel de anecdote despre ficțiunile lor, iar în ce privește stînca împinsă de Sisif am fost tentați să ne-o închipuim ca atare. De aici nu mai e decît un pas pînă la greșeala de a crede că oprirea stîncii pe vîrful muntelui ar constitui obligatoriu încununarea efortului său. În rest, e foarte trist să citești ce spune Homer despre acest Sisif care legase odinioară Moartea și era cel mai înțelept și mai prudent dintre muritori. Mai bine să uităm aceste detalii.

Îmi imaginez cum ar arăta un tribunal al martirilor care și-ar judeca judecătorii. Inchiziția în boxa acuzaților într-o sală al cărei

tavan reprezintă un cer înstelat, iar după fiecare lovitură de ciocan se rostește formula rituală : *Eppur si muove !* Decorul ar avea totuși mai puțină importanță. Ceea ce mă preocupă acceptînd acest joc grav al fanteziei, într-o noapte plină ea însăși de senzații contradictorii, este dilema lui Socrate judecător. Să-și trimită judecătorii la moarte ? Nu-i va face astfel martiri ? Și lumea, în loc să-i urască, n-ar începe să-i deplîngă ? Sau, să-i recheme la masa judecătorilor și să-i lase să strige către el, reîntors pe banca acuzaților : Nu există altă dreptate decît cea pe care ați trăit-o ! Dar, nu. Socrate insistă să i se explice de ce a fost condamnat la moarte. Vrea să se convingă deplin că moartea lui a fost considerată de dușmanii săi *absolut necesară* și prin urmare totul a avut un sens. Îl revoltă gîndul că ar fi putut muri întîmplător și că sentința ar fi putut fi alta. Întreg interogatoriul urmărește acum un singur scop : *să reconfirme* sentința pronunțată odinioară împotriva lui. Aproape că-și imploră judecătorii să-și amintească toate motivele pe care le-au avut ca să-l urască și să-l considere un pericol pentru cetate. Inima lui Socrate tremură la gîndul că refăcînd procesul ar putea fi achitat. Aceasta ar însemna că moartea lui a fost absurdă. Se ridică și le strigă foștilor săi judecători : Condamnați-mă ! Nu mă faceți să-mi fie rușine la gîndul că am murit din greșeală. Accept ura voastră, teama voastră, dezgustul vostru. Nu mi-e frică decît de aceste vorbe : eroare judiciară... Ascultîndu-l pe Socrate, unul dintre judecătorii-acuzați surîde cinic. Așadar, iată mijlocul de a răpune ceea ce n-a izbutit otrava... Nu, Socrate, noi chiar am regretat moartea ta. Acum a venit momentul să ispășim. Pedepsește-ne fără cruțare, pentru că am ucis un nevinovat, care era în același timp o glorie a cetății... Și pe măsură ce acuzatul îi face apologia, Socrate se prăbușește cu capul în pămînt. În sală e o tăcere desăvîrșită. Nu se aud decît frazele, unele după altele, care-l laudă și-l regretă, luîndu-i orice speranță.

În acest timp, Sisif se întoarce spre vîrful muntelui. Căci, ajuns în vale a sperat iarăși. La el nici un fir al Ariadnei nu duce în afara acestui munte și a acestei speranțe.

Mi-e greu să mi-l închipui pe Sisif fericit, așa cum ne propune Camus, dar aceasta nu înseamnă că trebuie neapărat să-i impunem o mască tragică, socotind că singura obligație ce ne rămîne este aceea de a ne înduioșa de soarta lui. Poate, grecii n-au vrut să spună decît că mîinile sale nu ating indiferente stînca, iar faptul în sine nu conține nici un motiv de tristețe dacă voi părăsi prejudecata de a vedea în acest munte o Golgotă. Cu puțină fantezie, aș putea auzi în această noapte cum lumea se umple de zgomotul stîncilor ce se rostogolesc. Problema este ce semnificație

Scanned with OKEN Scanner

dăm termenilor și dacă voi ști să mă bucur suficient de ideea că același munte e scăldat dimineața de lumină pînă la limita morții unde, desigur, orice stîncă se oprește. Și iată paradoxul. Sisif nu trebuie să dorească să rețină stînca în vîrf. Unica lui speranță e ca stînca să se rostogolească din nou. Atunci are dreptul să coboare iar și să urce iar muntele. Mi-l închipui, chiar, apropiindu-se de vîrful muntelui cu teama că stînca va rămîne nemișcată acolo, putrezind după ce el va dispare. Moartea îl așteaptă numai pe vîrful muntelui. Sisif suie mereu stînca prăvălită în vale, dar există numai cît timp face acest lucru. De ce ne-ar speria atunci o idee în care triumfă viața ? : trebuie să ne suim fiecare stînca proprie. Șansa de împlinit e de a trăi cum putem mai corect și de a sui și coborî muntele cît mai demn. Într-o zi stînca se va opri în vîrf și clipa aceea, în care sfinxul se întoarce cu fața spre moarte, spune totul despre naivitatea de a-l fi socotit pe Sisif un ocnaș. Nu există alt paradis în afară de acest munte. Fiecare crede ceea ce este în stare despre „meseria de a trăi“ cum o numește Pavese, dar ceea ce trebuie repetat cu obstinație e că viața constituie singurul paradis posibil, că totul se rezumă la acest munte în afara căruia nu există nimic și că stînca nu e decît curajul de a ne atinge destinul. În măsura în care înțelege acest lucru, Sisif poate fi nefericit sau nu. Drumul lui trece, ca și al lui Oedip, pe la o răspîntie unde va trebui să aleagă între ceea ce dă glorie muntelui sau îl umple de singurătate.

Într-o epocă de decadență, Oedip ar fi fost, fără îndoială, sfîșiat de sfinx, deoarece s-ar fi îndoit el însuși, primul, de răspunsul său. Siguranța cu care el formulează unicul cuvînt necesar arată, dimpotrivă, că muntele unde stătea sfinxul e învăluit în lumina cea mai vie a înfloririi culturii grecești. Să observ apoi că legenda nu ne dezvăluie celelalte întrebări adresate călătorilor pînă la Oedip. Cunoaștem această unică întrebare căreia îi știm și răspunsul. Altfel zis, scepticismul l-ar lăsa pe Sisif în vale privind muntele cu ochii dezolați. Nu poți clădi Parthenonul cu un suflet bîntuit de îndoieli. Căci nici un sceptic adevărat nu spune *nu vreau* să cred, ci *nu pot* să cred. Primul său gest este de a se îndoi pentru a-și întări speranța, pentru a ridica din ruine templul unor convingeri hrănite cu sîngele său. Dar puterea i se istovește în gestul de a demola ; scepticul va întoarce atunci obosit o față care se îndoiește de toate și nu mai crede în nimic ; locul în jurul său e destinat să rămînă pustiu.

Împotriva acestui pustiu se încăpățînează Sisif. El crede și de aceea își împinge stînca. Ar fi trist să considere răspunsul un eșec

al întrebării și culmea muntelui un eșec al speranței. Nu, va opune scepticismului credința că acesta este destinul său și trebuie să și-l îndeplinească nu cu resemnare, ci cu convingerea că este unicul și că depinde de el să împingă stînca sau nu. E un gînd pe care Sisif și-l repetă mereu...

(...Muntele e sfinxul meu. El mă întreabă și răspunsul meu trebuie să fie: da, nu mă tem să-l urc din nou; pentru că eu, care am legat odinioară Moartea, nu trebuie să mă tem să înfrunt Viața. De fiecare dată înainte de a sui muntele îmi aduc aminte acest lucru. Și m-am gîndit adeseori în timp ce suiam că eu nu am decît stînca mea. Și această tărie de a socoti muntele meu un lucru firesc, e tot ce pot opune zeilor care au vrut să-l simt ca pe un blestem...)

Văd în stînca împinsă de Sisif dovada că-și atinge cu mîinile destinul și nu se înspăimîntă de aceasta. E victoria lui cea mai pură. Nici lui Don Quijote, un Sisif al himerei, sau lui Hamlet, un Sisif al melancoliei, nu le cerem altceva decît consecvență cu sine. Un Sisif dezabuzat, împingîndu-și în silă stînca, ar semăna unui Don Quijote care ar începe brusc să rîdă de morile sale de vînt. Desigur, nu uit că Sisif caută un sens efortului său. Și nu trebuie să-l consolăm în maniera acelui doctor citat de Kierkegaard care lua pacientului viața și îi lua în felul acesta și febra. Ceea ce vreau să spun este că Sisif îmi apare în această noapte un personaj perfect coerent. În loc de compasiune, el cere respect. Iar a spera devine în cazul său un verb la fel de important ca a construi. Îmi place să cred că tocmai acest lucru vroiau grecii de la el.

În rest, morile de vînt ale lui Sisif îl atrag mereu pe vîrful muntelui. Depinde ce va găsi acolo sus.

Am ieșit să văd marea noaptea. M-am apropiat de țărm și m-am plimbat de-a lungul lui. Valuri negre, de întuneric lichid, se izbeau jos de stînci, înălbindu-se pentru o clipă. Deasupra un cer la fel de negru. Și, întorcîndu-mă, doar după cîțiva pași, am văzut proiectați pe acest cer un șir de caiși înfloriți, parfumați aproape obscen. Iată miracolul vieții. Cîtă vreme există în mine dragoste, voi iubi aceste nopți cu toate șoaptele ce foiesc prin ele și acești pomi beți de o floare grăbită care mă umplu de recunoștință. Nu văd nici un argument serios pentru a-i da ascultare lui Baudelaire care pretindea că natura nu ne învață nimic decît să dormim, să bem, să mîncăm și să ne ferim. (Deși Arcadia a fost devastată de sensuri de către „păstorii" și „păstorițele" care au vrut s-o imite

Scanned with OKEN Scanner

la Roma în Settecento.) Nu voi crede niciodată, exclama el, că sufletul zeilor locuiește în plante. Dar raporturile noastre cu natura n-au nevoie de zei, ci de un împărat. Iar acest împărat este omul. Nu vreau să înalț aici steagul lui Rousseau, al reîntoarcerii la natură, ci să-mi strig pur și simplu bucuria de a redescoperi această dragoste în mine.

[*Mitologii subiective*, Editura Eminescu, 1976, p. 57—63]

Ștefan Aug. Doinaș

DIN LIPSĂ DE DOVEZI

Soldatul a sărit în cerc cu-o spadă
și l-a străpuns cu vîrful ei cel bont.
Și cercul a-nceput atunci să scadă ;
apoi s-a preschimbat în orizont ;
iar umbra lui a devenit țărînă,
și petele de sînge — golfuri, mări.
Și nici o urmă n-a vrut să rămînă
ca martor al acestei întîmplări.

De-aceea, astăzi, nimeni nu mai crede
că spada l-a ucis pe Arhimede.

[*Alfabet poetic*, Editura Minerva, 1978, p. 113]

AH, ZICE CUMMINGS

„Ah, zice Cummings, viața are barbă...“
— Hai să i-o radem !... Am luat un brici
și-n apa unui golf ce sta să fiarbă
am săpunit cu lună un arici.
Stîngaci cum sînt, m-am cam pătat pe cioareci.
Dar — uite-ariciul !... Mă mîndresc cu el,
deși e cel mai șoarec dintre șoareci,
așa cum mă privește, înspăimîntat și chel.

Scanned with OKEN Scanner

O, dragostea, frumsețea, adevărul !
Dar nu-i nimic : le crește iarăși părul...

[*Alfabet poetic*, Editura Minerva, 1978, p. 119]

Alexandru Ivasiuc

TÎNĂRUL MARX — CONTEMPORANUL NOSTRU

[...] Operă din tinerețe, *Manuscrisele economico-filozofice* sînt revelante pentru noi din mai multe motive și ne interesează nu din rațiuni de istorie a marxismului sau de teorie pură. De altfel, o asemenea apropiere de marxism i-ar contrazice spiritul, pentru că adevărurile sale nu sînt niciodată nici teorie pură, cu atît mai puțin scolastică, nu sînt adevăruri „în sine", ci „pentru noi", reprezintă o metodă de analiză a unei realități prezente, care ridică întrebări proprii. Adevărul este că teoria alienării muncii, coborîrea în economia politică, în politică și în istorie a teoriei hegeliene abstracte a alienării, este capabilă să ne dea o cheie pentru înțelegerea unor fenomene pe care le întîlnim noi, acum, atunci cînd deschidem ziarul de dimineață. Mișcări și convulsii contemporane, o neliniște a tineretului apusean de astăzi pot fi explicate prin aplicarea teoriei marxiste a alienării, așa cum apare ea în manuscrisele economico-filozofice. O societate care, așa cum este aceea din țările capitaliste avansate, nu e dominată de sărăcie, trece prin modificări sau tendințe de modificări structurale. Karl Marx, în 1844, afirma că dacă s-ar putea menține salarii ridicate (greu de presupus în condițiile de acum mai bine de o sută de ani, dar posibil astăzi datorită unei multitudini de factori), esența salarizării, a „plății sclavilor", nu s-ar schimba, pentru că procesul de alienare generat de proprietatea privată ar fi același. „Omul uman", „ființa generică", a cărei caracteristică esențială este activitatea creatoare, rămîne înstrăinat atîta vreme cît această activitate, munca, devine un mijloc pentru menținerea ființei sale individuale, fizice — sau, ca să citățm : „cît ceea ce este uman devine animalic (munca) și ceea ce este animalic devine uman (satisfacerea unor trebuințe)". Arnold Toynbee denumea recentele mișcări din diferitele țări occidentale, în condițiile unui nivel de trai ridicat, „revoluția metafizică". Cu toată improprietatea, pentru noi, a termenului, este ceva adevărat în această afirmație în măsura în care sîntem în

Scanned with OKEN Scanner

prezența unei revolte a „esenței umane", așa cum este concepută în antropologia și ontologia marxistă, fundamentată pentru prima oară în *Manuscrisele economico-filozofice*, esență nesatisfăcută de abundența bunurilor de consum, de ieftinătatea relativă a automobilelor sau de orice alte înlesniri. Pauperizarea progresivă accentuată de Marx în opera sa de maturitate s-a realizat în alte formule concret-istorice (prăpastia dintre țările dezvoltate și subdezvoltate). Teoria alienării, însă, își păstrează întreaga valabilitate, ia forme extrem de expresive în realitate, care depășesc cadrul acestor articole.

Revelantă însă pentru noi este nu numai această cheie pentru înțelegerea unor fenomene contemporane, ca și pentru interpretarea unor relații din realitatea noastră înconjurătoare, ci și surprinderea efectelor abstractizării, caracteristice lumii moderne de pretutindeni. Sîntem sortiți să trăim într-o lume din ce în ce mai abstractă, tot mai mult creația omului, și lucrul nu trebuie să ne surprindă. Tînărul Marx a definit omul ca pe ființa ce își creează singură lumea, natura fiind „corpul anorganic al omului", după cum omul este „corpul uman al naturii". El se construiește construind, se face făcînd, activînd, creind, și problemele complicate în fața cărora sîntem puși, legate de adaptarea la această lume umană, își găsesc sugestii de cel mai ridicat interes în lucrările de care ne ocupăm. Însă, pentru aceasta, mai important decît orice este însăși concepția antropologică marxistă, discuția despre esența omului, despre destinul său special.

Lumea modernă, științifică, foarte complexă, a izgonit sau tinde să izgonească străvechiul mod de fundamentare a naturii și a omului, transcendentul care îi justifica și drapa misterul. Nevoia contemporană de fundamentare, de desprindere a unei finalități a omului, este acută și străbate pretutindeni, nu numai în opere teoretice, nici măcar numai în artă, ci în vorbirea de fiecare zi, în problemele și dilemele omului de pe stradă. Tînărul Marx, contemporanul nostru, prin acuitatea genială a previziunilor sale, definește omul ca pe o ființă care se autofundamentează în cadrul procesului de creație istorică. În acest mecanism complex, arta joacă un rol important, subliniat de Marx ca una din probele existenței omului „ca ființă generică", ca pură manifestare a „omului uman". Ca artiști și literați, sîntem puși în fața unui vast domeniu problematic ce se pretinde explorat, pornind de la o concepție ontologică și antropologică ce nu are nimic comun cu simplificările vulgarizatoare, cu dogmele împietrite. De acest marxism viu trebuie să ne apropiem, marxism cu adevărat umanist, opus abstracțiunilor, în lupta cu care, de altfel, s-a și născut. Marxismul este

Scanned with OKEN Scanner

umanist tocmai pentru că omul este sursa valorii, fundamentîndu-se pe sine în procesul istoriei ; și cu acest aspect urmează să ne ocupăm.

Marxismul s-a născut prin negația creatoare a hegelianismului, prin revolta împotriva caracterului abstract al omului la Hegel. Esența obiecției tînărului Marx la fenomenologia hegeliană constă în refuzul de a considera omul ca intelect pur, doar „conștiință de sine". Este interesant de notat că această revoltă a lui Marx este contemporană cu altă revoltă de mari consecințe în istoria gîndirii europene, îndreptată de asemenea și în mod expres împotriva abstractivismului hegelian, de către Sören Kierkegaard, unul din părinții existențialismului. Interesul crescut în ultima vreme, mai ales după cel de-al doilea război mondial, pentru opera din tinerețe a lui Marx se explică, pe lîngă marea ei actualitate pentru explicitarea fenomenului alienării, fenomen central al lumii contemporane, și prin posibilitatea angajării unui dialog cu cel mai influent curent al filozofiei nemarxiste, de pe poziții diferite, răspunzînd însă unor probleme comune, la chiar originea celor două linii de gîndire. Marx, ca și Kierkegaard, a refuzat reducerea omului doar la cunoaștere, la o manifestare a spiritului universal, *Weltgeist*, ce se întoarce la sine determinat, prin intelectul uman. Pentru amîndoi gînditorii, nu independent de atmosfera activă și tensionată din preajma anului 1848, ființa umană este mult mai mult decît intelect. Accentul se mută de la cunoaștere la atitudine, la poziție și finalitate în lume, la temeiurile omului, adică la o ontologie antropologică. Întrebarea esențială privește rostul, atitudinea și fundamentarea omului concret, nu al unei abstracțiuni. Pe cînd însă Kierkegaard dădea o definiție a individului luat izolat, în raport cu divinitatea, Marx se concentrează nu asupra acestui nou „raport de raport" abstract, ci asupra ființei umane concrete „din carne și oase", stînd pe „solidul glob pămîntesc", refuzînd să-l reducă la numai o singură latură a sa, intelectuală sau oricare alta. Idealul lui K. Marx, conceptul său central, nemodificat în opera ulterioară, accentuat în scrierile din tinerețe, este omul total, ființă înzestrată și cu simțuri, și cu intelect, și cu afect, și cu acțiune, individualitate, dar în același timp pe deplin uman numai în societatea în desfășurare, adică în istorie. Omul total este plasat în natură, este un obiect și un subiect în același timp, este expresie și creator al naturii, al unei naturi umane. Ca ființă reală, omul este obiectul, are natura în jurul său, spre care tinde ca o formă de manifestare a esenței sale. „O ființă nonobiectuală (adică singură) este o neființă, o ființă care nu poate exista *(Unwesen)*." Omul concret și total are o esență și această esență a sa manifes-

Scanned with OKEN Scanner

tată este acțiunea, „căci ce înseamnă altceva viața decît acțiune", și a cărei formă supremă, tipic umană, este creația, adică atunci cînd „el produce universal", „liber de necesitatea fizică". Ființa umană în *Manuscrisele economico-filozofice* din 1844 este esențialmente liberă, pentru că „omul stă liber în fața produsului său", este centrală în univers, pentru că el nu se produce numai pe sine, ci însuși universul văzut într-o continuă creație, prin om o dată cu apariția omului. În actul liber, creator, omul nu produce numai obiecte, nu se manifestă doar, ci se și „înființează", ca să folosim un termen de filozofie modernă, se încreează, adică — acționînd istoric — este propriul său fundament. El este liber și independent pentru că nu este total creat, ci se creează în fiecare clipă. Răspunzînd problemei originii și a genezei omului și naturii, Marx, într-o pagină de mare subtilitate demonstrativă (pag. 583—584, ediția română), argumentează că proba existenței reale, deci independente, o avem mereu în față atunci cînd omul se creează pe sine în procesul muncii umane, deci al creației libere. Determinismul absolut, dogmatic, aș îndrăzni să conchid, negarea libertății omului, nu poate duce decît la fideism, este în contradicție totală cu spiritul profund al marxismului. Libertatea activă, manifestată în societate și în istorie, în interdependență cu natura, cu obiectele, reprezintă esența umană așa cum e văzută de K. Marx. Această esență însă rămîne mereu nesatisfăcută, este un proces tocmai pentru că omul „produce universal", dar el nu este o întrupare a spiritului absolut, nu este doar conștiință „în sine", abstractă, ci „o ființă condiționată, limitată", care își manifestă esența activînd asupra obiectelor care sînt în afara lui. El este mereu în tensiune spre ceva, spre altceva, și această tensiune spre exterior este o cuprindere infinită în limitat, naște pasiuni. „Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă cu toată energia spre obiectul său." Dar pasiunea este reflexul activ al sensibilității, și aceasta — al suferinței. Omul „este deci ființa care suferă" (pag. 618, ediția română).

Din această jalonare grăbită, din nou, mai mult îndemn la lectură decît comentariu, a conceptelor de bază ale antropologiei marxiste, se desprinde falsul, din punct de vedere marxist, al unor teze de circulație în estetica noastră de acum zece ani și mai bine. Ceea ce acum se numește, după părerea mea impropriu, „sociologism vulgar", păcătuia teoretic și a dus la proaste rezultate în creația artistică tocmai pentru că, implicit, se depărta de tezele fundamentale ale *omului total*. Viziunea edulcorată a vieții, stropită cu apă de trandafiri, este străină adevăratului marxism, concepție dialectică, dinamică, totală, care nu exclude suferința și dorește

Scanned with OKEN Scanner

să-i dea un sens nobil, liberă de necesitatea fizică, prin construirea unei societăți a creației. Perenitatea tragediei ca gen literar, admirația noastră față de clasicii ei, care îl tulburau, precum se știe, și pe K. Marx, rezultă din intuirea de către el a unei trăsături fundamentale a omului, tensiunea dintre universal și individual, omul trăind și fiind prin excelență conștient de ambele categorii. Problema nu este de a exclude suferința, ci de a-i da sau reda sensul nobil, creator. Ea nu poate fi redusă la un caz particular sau la cîteva cazuri neesențiale, ci trebuie reîntronată în drepturile ei, în centrul cetății spiritului, ca o formă specific umană de reacție la o lume pe care și-o asumă. Pentru că dialectica înseamnă suferință, pasiune, împlinire și iar suferință, nemulțumirea eternă față de ce s-a realizat, și dorința de a realiza mai mult nu numai că nu contrazice marxismul, ci se află în însuși nucleul eticii pe care vrea s-o dezvolte. Mai mult decît atît, pentru Marx, pasiunea noului, a neîntîlnitului, insatisfacția față de ce este reprezintă modalitatea însăși de în-ființare a omului. În momentul în care el nu mai este activ, creator, pasionat, el încetează să mai fie, pentru că își pierde independența și libertatea și atunci devine „inexistent". Propensiunea spre nou reprezintă fundamentarea esenței umane văzută în termenii creației. Să nu ne mire paliditatea unor personaje literare și să o vedem ca o probă, din păcate negativă, a concepției lui Marx. Pentru că „sociologismul vulgar", ca să-i spunem convențional așa, păcătuia prin ilustrativism. Or, imaginea unei abstracțiuni, născută prin aranjament strict intelectual, și nu prin nobilă pasiune și suferință de creație a ceva nou, neîntîlnit în nici o teză prestabilită, nu se fundamentează pe sine, nu poate exista și nu poate da sentimentul deplin de existență nici creatorului său. Oricine a întîrziat pe o pagină de literatură și a avut o cît de mică realizare știe din proprie experiență ce plenitudine existențială îți dă surpriza unei soluții noi, revelația unui adevăr nou. Momentul creației este explozie de ceva nemaiauzit și gîndit, care îți depășește experiența anterioară. Nu transcrierea a ceea ce știi, ci descoperirea aparent din nimic îți dă satisfacția creatoare, poate cea mai înaltă formă de satisfacție a ființei, actul cel mai acut de luare de conștiință de sine, nu prin autocontemplare, ci prin construcția unui obiect exterior, opera. Te naști atunci, în acea clipă, născînd, și nu cred că am greși dacă am vedea marxismul, doctrină vie și nedogmatică, drept un elogiu etern al genezei de fiecare clipă. Sentimentele profunde ale creatorului pot să constituie un argument psihologic al fundamentării prin act creator propriu ontologiei marxiste.

Scanned with OKEN Scanner

De altfel, aș propune un alt termen pentru unele teze eronate din estetica deceniului trecut. În loc de sociologism vulgar, termen ce poate da naștere la confuzii, pentru că dă o nuanță peiorativă explicației social-istorice a artei, poziție într-adevăr marxistă, să-i spunem conceptualism prestabilit. Ar fi corect, pentru că ar acoperi exact vina esențială, aceea de a încerca să fundeze o estetică strict normativă, pe baza unor canoane, a unor concepte pe care trebuiau să le folosească în egală măsură și criticii, și creatorii. De asemenea, acest termen ar explica și uscăciunea și declarativismul exterior al producțiilor făcute în acord cu el. Dar, mai ales, el ne poate conduce spre eroarea filozofică de metodă care îi stă la bază, și anume reintroducerea determinismului absolut abstract, și încercarea de a-l da drept marxism. K. Marx și-a fundamentat teoria sa profund științifică, realistă, împotriva acestui tip de determinism. El a protestat împotriva reducerii omului la una din manifestările sale, fie ea cea mai înaltă. A postulat determinismul concret, rezultat al creației în dependență de natură, al transformării naturii de către om, prin nașterea unor forme neîntîlnite și neprevăzute și, prin aceasta, libertatea și necesitatea ca două fațete dialectice ale aceleiași realități. Atunci cînd afirma că se trece, prin comunism, din imperiul necesității în cel al libertății, n-a spus-o nici ca promisiune, nici de circumstanță, ci ca o concluzie firească și esențială a întregii sale concepții despre lume. Prestabilirea canonică a comportamentului personajelor, a determinării lor sociale rigide și nediferențiate, sau conceptualizarea excesivă a producției poetice, caracterul servil față de aparență al artelor plastice, uniformitatea rezultată de aici sînt de fapt toate manifestări ale determinismului absolut, abstract și nedialectic, care consideră istoria ca o desfășurare în timp a unor lucruri prestabilite, date în concept. Adevărul, conform marxismului creator, nu este dat, ci se formează în interacțiune cu realitatea, noi sîntem într-o continuă tensiune către el, îl realizăm în mers. Nereușitele artistice de la noi și de aiurea nu sînt o infirmare a marxismului, ci, dimpotrivă, o confirmare a lui, indirectă, pentru că reprezintă o îndepărtare de la esența sa vie. De altfel, nu cred că există o poziție mai fermă de pe care să se combată asemenea tendințe, decît marxismul însuși, o ideologie care este programatic antidogmatică și a fost concepută ca atare în pasiunea unei minți colosale, de chiar întemeietorul său, care a respins cu mînie și dispreț orice soluție ce se prezintă drept finală și fără replică. Citiți pagina în care atacă dogmatismul hegelian sau al hegelienilor (p. 608, ed. rom.) și vă veți convinge. Iar tonul polemic de mai sus este o încercare de a apropiere de spiritul marxismului, care niciodată la

Scanned with OKEN Scanner

clasicii săi n-a venit ca o expunere calmă, ci a fost îndreptată negratuit contra cuiva și pentru ceva.

Determinarea istorică a omului, a artei, și fenomenul alienării (el însuși contradictoriu și dialectic) urmează să fie obiectul cercetării noastre ulterioare.

Omul uman, a cărui esență constă în activitatea creatoare, într-o continuă tensiune spre nou, a cărui existență este rezultatul unui anumit raport cu natura, își stabilește acest raport ca ființă socială. Karl Marx a subliniat că nu trebuie considerată o societate abstractă, căreia i se opun individualități abstracte și ele, ci omul ca atare, concret, este ființă socială, el nu poate fi conceput altfel. Relația sa cu natura se face prin intermediul societății, pentru că el nu își poate manifesta esența decît în contact cu o natură umanizată, pentru care organele sale de simț sînt pregătite. Pentru a percepe sunetele, a le distinge, argumentează Marx, ai nevoie de pregătire muzicală, de o educație care umanizează natura, îi dă o semnificație de dincolo de utilitate. Libertatea caracteristică pentru om în raport cu natura este posibilă numai atunci cînd ea a devenit adecvată pentru percepție prin umanizare, cînd omul își regăsește esența *prin* și *în* ea. De aceea, conflictul om-natură, raportul uman obiectual este totdeauna rezolvat în societate, este o legătură între om și om, între subiect și „celălalt". Eliberarea de natură nu se face prin abstragerea din ea, ci în procesul umanizant, social-istoric, al creației.

K. Marx, fără să desconsidere, dimpotrivă, accentuînd importanța producției în umanizarea naturii, așează în vîrful ierarhiei activităților umane creația științifică și artistică. Ele sînt forme de manifestare a libertății omului, care „privește liber produsul său" și, în același timp, sînt un mijloc nu de producere a speciei umane, ci a naturii în genere. „Animalul modelează materia numai pe măsura și după trebuința speciei căreia îi aparține, pe cînd omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă ; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului." (p. 557, ed. română.) Omul creînd obiecte le face inteligibile pentru celălalt, iar creația însăși se face în acord cu educația sa socială. Actualitatea profundă a acestor teze ale tînărului Marx nu poate fi suficient subliniată. Trăim într-o epocă în care creația artistică este în plină expansiune, ea cuprinde zone tot mai neexplorate, atît în adîncime cît și în lărgime. Efortul de a integra artistic regiunile cele mai insolite, de a nu exclude nimic din aria artei, nici o realitate, oricît ar fi ea de șocantă sau de îndepărtată de canoanele clasice, trebuie înțeles ca o tendință îndreptată spre umanizarea generală a na-

Scanned with OKEN Scanner

turii, a realului, a însești ariilor mai obscure ale psihologiei umane. Prin introducerea lor în sfera artei, ele sînt socializate, sînt oferite inteligibilității generale, sînt scoase din categoria lucrurilor „brute", pe care esența umană nu le poate cuprinde. Ceea ce este caracteristic pentru gîndirea lui Marx, în *Manuscrisele economico-filozofice*, dar nu numai acolo, reprezentînd o constantă a gîndirii sale cuprinzătoare, este conceperea integrării în social, deci în uman, ca un mijloc esențial de eliberare. Stihiile din adîncuri, misterul existenței și al naturii sînt apropiate prin creația umană, pregătite pentru percepția și sensibilitatea noastră. Nu poate exista nici un fel de tabu, nici o îngrădire a acestei activități prin care omul se naște făurind. Creația este fundamentare, dar și eliberare. Nu activitatea strict utilitară este tipic umană, ci aceea în care omul este liber, așa cum se găsește el în creația artistică.

Socialul nu este o îngrădire, ci din contră, ca totdeauna la Marx, un proces într-o continuă efervescență a noului, o expansiune, pentru cuprinderea de noi zone supuse procesului umanizării. În acest sens, înțelesul noțiunii de umanism este deosebit de larg. Nu e nevoie ca într-un tablou, să zicem, să apară figura omului pentru ca opera să fie umanistă. Orice activitate artistică, în măsura în care este o activitate umană, aduce un segment din natură în zona omenescului, o pregătește prin limbaj percepției noastre și propriei noastre înființări. Numai o activitate care nu aduce nimic nou, o pastișare a ceea ce este de mult existent pentru noi, repetarea academistă a unor forme banalizate reprezintă cu adevărat o scădere a umanismului, o încetare sau întîrziere a acțiunii umane de socializare a lumii.

Desigur, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* nu sînt o operă de estetică. Ele însă deschid perspective largi — și acest cuvînt din urmă ar trebui mereu subliniat — pentru înțelegerea noțiunii de umanism marxist, aici fundamentat pentru întîia dată, constituind un prilej de meditație asupra artei moderne, chiar dacă Marx nu se poate referi la ea. Sfera noțiunii de social și de uman devine în această lumină deosebit de vastă, deloc restrictivă. Ceea ce înainte de creație este brut și inuman devine apropiat omului, e un mijloc de comunicare între oameni, după ce a fost adus în limbajul artistic, prelucrat în acord cu simțurile umane, manifestarea esenței omului. Ceea ce era inaccesibil înainte sau, cel mai rău, indiferent, o realitate în sine, devine pentru „noi" și, în același timp, ne și potențează.

Însă tocmai pentru că această noțiune este atît de cuprinzătoare și nelimitativă, ea aruncă o lumină asupra importanței determinării social-istorice a creației artistice. Dacă orice extindere

Scanned with OKEN Scanner

a limitelor creației este umană și socială, ea este totdeauna determinată istoric, e un moment al procesului de creație al omului de către el însuși în cadrul societății umane. Dacă Marx s-a opus abstractivismului hegelian, și acest fapt reprezintă impulsul inițial al constituirii marxismului, el a admirat și acceptat întotdeauna concepția hegeliană a devenirii istorice. Uman, social și istoric, însă într-un complex raport dialectic. Tocmai ruptura acestei unități a fost caracteristică tuturor deformărilor marxismului, voite sau involuntare. Precum se știe, detractori vădit răuvoitori ai marxismului sau falsii săi prieteni au încercat să-l reducă la o concepție utilitaristă, la un materialism vulgar și mecanic. În versiunile cele mai grosolane, se afirma că Marx „reduce omul la stomac". Un contact autentic cu marxismul ne dezvăluie că tocmai, dimpotrivă, întemeietorul său încă din tinerețe a subliniat importanța creației libere ca o formă pe deplin umană a activității. Alții n-au înțeles cît de complex este raportul dintre istorie și om. Istoria nu este altceva, o necesitate exterioară, inexorabilă, un fel de fatum, căruia omul trebuie să i se supună. În concepția lui Marx, omul este istoria, el o creează liber, este determinat de ea în aceeași măsură în care o determină, după cum societatea nu este o abstracțiune, ci omul este social, chiar omul concret, înzestrat cu simțuri, și ele produse ale societății, cu sensibilitate, gîndire, limbaj, formate și ele în societate, în cadrul procesului de devenire istorică, proces al autocreării omului.

O înțelegere și o meditație adecvată asupra acestui raport de esență, de ființă, și nu de contiguitate, ne-ar feri de multe erori, și nu dintre cele neglijabile. Multe au reprezentat motivul unor eșecuri în înțelegerea operelor artistice, au fost sursa încercării de a transforma marxismul într-o concepție limitativă (a utilității imediate a unui procedeu de determinare mecanic și simplist). Dacă istoria este un proces de creație a omului de către sine, atunci o operă care aduce elemente noi sau este fundamental nouă participă mai deplin la istorie, este mai determinantă pentru progres. Nu reflectarea, numai, a unei realități mobile, extrinseci operei de artă, este în contact cu istoria, ci chiar aportul intrinsec de limbaj și de idei noi este el însuși parte integrantă a procesului istoric. Dinamismul caracteristic marxismului trebuie înțeles și aplicat și în programul artei. Academismul, canonul, ritualul sînt și ele niște existențe prezente în cîmpul umanului, însă sînt niște forme ale unui proces de alienare, de rupere a omului de esența sa, sînt proiecții nemișcate ale unui om căruia propria sa ființă i-a devenit străină, exterioară și opresivă. Noțiunea de determinare absolută, de formă rigidă și exterioară, este de fapt rezultat al

Scanned with OKEN Scanner

oprimării omului de către propria sa creație. Alienarea nu este numai o suferință și numai o criză a omului, dar și o formă oprimantă de conservatorism. Pentru că nimic nu este mai jenant și mai contrar esenței umane decît limitarea inovației creatoare. De aceea alienarea, în multiplele sale forme, reprezintă noțiunea centrală a manuscriselor economico-filozofice din 1844, și aplicarea sa la creația artistică merită o atenție specială.

Conceptul de alienare, coborît de Marx în viața socială concretă, în explicarea omului ca ființă concretă, este revelația modernă a marxismului prin vastele sale putințe de aplicare în interpretarea unei multitudini de fenomene contemporane. El reprezintă în același timp, alături de creație și în legătură cu ea, baza umanismului marxist, un elogiu al forței și slăbiciunii omului, o cheie pentru pătrunderea spre esența sa dialectică, spre contradicțiile sale, ajutîndu-ne să-i înțelegem atît complexitatea, cît și echilibrul său etern instabil, sursa realizărilor și a nemulțumirilor sale. Pentru că atunci cînd toate nevoile sale materiale ar putea fi satisfăcute, cînd mizeria ar fi izgonită din cetate, cînd abundența ar domni pretutindeni, alături de moarte și poate mai importantă decît ea, alienarea poate continua să fie o sursă a neliniștii, un imbold creator, dar și o amenințare. Ea derivă din faptul că omul este în primul rînd creație, interacțiune cu natura, obiect special plasat între obiecte, care se manifestă, dar se și înființează acționînd în exterior, modificînd lumea. De aceea, el își plasează esența în lumea înconjurătoare, ia cunoștință de sine și se contemplă în produsele creației sale. În felul acesta omul se împinge pe sine în exterior, se cedează lumii și, în anumite condiții, propria sa creație poate să-i devină străină și oprimantă. Am putea spune că alienarea se produce atunci cînd omul uită că este creatorul lumii umane, singura cu care are contact intim. În asemenea momente se produce o inversare de raporturi, ținînd de esența dialectică a lumii, care se poate transforma în contrariul său, pentru că nimic nu stă sub semnul definitivului, dat odată pentru totdeauna, fixat în limite eterne. Produsul activității nu mai devine un mijloc de contemplare a propriei sale ființe, ci o realitate străină, umanul devine inuman și, ca o consecință firească, omul își devine străin lui însuși, se autooprimă, își pierde esența în chiar procesul făuririi ei, se întoarce la un suport străin de viață negenerică, individuală, animalică. Cu cît creează mai multe bogății, el devine mai sărac, afirmă Marx, se cedează și se pierde pe sine. Dacă omul ar fi o ființă „în sine", dacă ar putea exista în afară de acțiune și interacțiune cu natura, dacă ar fi el însuși în autocontemplație

Scanned with OKEN Scanner

abstractă, atunci problema alienării nu s-ar pune. Însă el este „om-în-lume", nu poate exista izolat și, deci, în momentul în care se pierde în activitatea sa specifică, el se pierde în esența sa.

Marx și-a fundamentat teoria despre alienare în cîteva pagini concentrate, de o rară subtilitate, în capitolul intitulat „munca alienată", din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*. El demontează mecanismul proprietății private și al muncii salariate și demonstrează cum, în ciuda faptului că au contribuit la umanizarea naturii, ele sînt o sursă perfectă de alienare. Muncitorul își pierde esența întîi prin obiectul muncii care nu-i aparține, apoi prin însăși activitatea sa, care nici ea nu-i aparține, și în același timp își pierde caracterul creator, îi este impusă, vine din afară, și nu dintr-un impuls interior, dintr-o necesitate a ființei, devine o obligație, din liberă devine silnică, din scop devine mijloc. Diviziunea muncii amplifică acest proces de alienare pînă la proporții neobișnuite. Viața socială, ca o consecință, în loc să fie integrarea în activitate a oamenilor, se transformă într-o sursă de conflict, munca nu-i apropie, ci îi opune pe oameni. Produsele activității sînt străine, misterioase, și chiar atunci cînd pot fi acumulate își schimbă accentele. Omul nu *este* ci *are*, cele două verbe concurează, cu victoria celui de al doilea. În ultima instanță, s-ar putea afirma că, de fapt, alienarea înseamnă transformarea lui *a fi* în *a avea*, și de aici derivă una din consecințele sale cele mai stranii. Apariția raporturilor de bogăție, mai ales prin cel mai abstract produs, banul, face să se nască o situație ciudată, în care omul, în loc să fie înzestrat cu o serie de trăsături și calități, să fie frumos, inteligent, iubit, viteaz, putînd să și le cumpere, „are frumusețe", „are vitejie", „are inteligență", fără să fie vreodată așa. Se naște astfel o imagine falsificată a omului în raport cu ceilalți, dar și cu sine, sursă de neliniști și de bîjbîială într-o perpetuă incertitudine.

Poate că de aici derivă una din tragediile omului modern, cu largi ecouri în arta secolului nostru, sentimentul său adînc de incertitudine. Pentru că *a avea* într-o ierarhie ideală a verbelor înseamnă mai puțin decît *a fi*. De unde un perpetuu decalaj, furia achizitivă, manifestarea dorinței, sau a iluziei, că se poate înlocui calitatea (a fi) cu cantitatea (a avea).

Omul alienat, uitînd că el este creatorul, factorul central, despărțit de propriul său produs, uită să *devină* (aspect dinamic al lui a fi), se încăpățînează să posede, se înconjură de lucruri și obiecte care îl strivesc ca într-o piesă de Eugen Ionescu. Asemenea aspecte, în tendință cel puțin, pot fi observate și în jurul nostru, și nu puțini dintre oamenii pe care îi cunoaștem își făuresc idealuri mărunte din posesiunea unor bunuri de consum, a unor mijloace

Scanned with OKEN Scanner

mecanice, a unor obiecte neînsufleţite în care zadarnic îşi caută obscur propria lor esenţă. Idealul lui Marx fiind omul total, fiinţă complexă şi multilaterală, este în acelaşi timp şi omul autentic, nefalsificat. Însă diviziunea muncii este o necesitate inexorabilă, activitatea omului este fatal specializată şi îngustată, produsul său este tot mai social, rezultat al unui efort colectiv. El nu se poate contempla deci în întregime în creaţia sa şi, bineînţeles, chiar dacă ar fi suficient acest lucru, nu-şi poate achiziţiona pentru sine producţia întregii societăţi. Singura soluţie pentru combaterea alienării care ne pîndeşte este sentimentul şi realitatea participării la viaţa întregii societăţi, la întregul proces de umanizare a naturii prin producţie, la activitatea tuturor oamenilor, adică la istorie. Socialismul, aşa cum a fost definit de Marx încă în scrierile sale din tinereţe, trebuie să fie o societate care să permită participarea vastă şi totală a fiecăruia, pentru că numai aşa omul îşi poate regăsi propria esenţă şi apoi poate să retransforme munca, dintr-o activitate străină şi impusă, într-o activitate liberă, adică creatoare. Dacă fiecare şi-ar vedea doar de treaba lui, într-un fel de ideal de stup sau de furnicar, el ar fi în imposibilitate să se regăsească pe sine într-o activitate fatal limitată. Atunci produsele sale, ca produse sociale, ar fi străine, mecanismele istoriei pe care omul le creează ar deveni tot mai de neînţeles, ca şi cum s-ar coborî dintr-o natură misterioasă. Omul modern, trăind în condiţiile unei colosale dezvoltări a producţiei, numai prin participare în libertate poate să evite să trăiască într-un univers kafkian, în care rezultatul propriei sale activităţi se întoarce ca o misterioasă dispoziţie secretă. Forma instituţională a acestui larg proces de participare se numeşte democraţie, rezultat al efortului tuturor. Combaterea alienării, boală modernă de profunde ecouri, este un motor al transformărilor de pretutindeni, al mişcărilor şi neliniştilor din alte părţi. Literatura are în acest proces o temă majoră pentru meditaţie şi creaţie, un subiect, dar şi un ţel intrinsec. Pentru că arta este prin esenţa sa activitate integrativă, participantă la elucidarea întrebărilor fundamentale ale celor cu care comunică. Ca orice activitate umană, însă, ea nu numai reflectă, dar poate suferi prin ea însăşi de alienare, poate fi o manifestare a acestui proces, şi aceasta ne mai rămîne să discutăm.

Aplicarea teoriei alienării la o bună parte a artei secolului nostru este de multă vreme cunoscută. Ideea că viaţa este absurdă, că ea nu are nici un sens şi nu l-a avut niciodată, construirea unor universuri artistice stranii, în care mecanismele de funcţionare sînt necunoscute şi scapă determinărilor logice sau sînt pe de-a-ntregul antilogice, dispariţia eroului în favoarea unor stări magmatice sau

Scanned with OKEN Scanner

a unor antieroi, personaje decrepite, capabile nu de suferință, ci de grotesc, și enumerarea poate fi îndelung prelungită, au fost comentate ca fiind expresii artistice ale sentimentului și realității alienării. Este într-adevăr ciudat că, în momentul în care civilizația materială, bogăția acumulată a muncii și inventivității umane, și-a atins apogeul, s-au putut naște o artă și o concepție despre lume atît de dezolante. Niciodată omul n-a fost atît de puternic și niciodată nu s-a considerat atît de slab, de becisnic. Ceea ce ar putea să arate că victoriile asupra naturii sînt mult mai puțin importante pentru un om decît victoriile asupra lui însuși.

Într-o încercare de sistematizare, multiplele forme concrete ale alienării își găsesc expresia teoretică sub două aspecte aparent contradictorii. După una, viața oamenilor se înscrie în nedeterminare, un fel de stare specială, care nu beneficiază nici de libertate, nici de necesitate, hazardul înlăturînd ambele categorii, de fapt, aspecte ale aceleiași realități contradictorii. De aici derivă sentimentul de absurd, ca o suferință fără noblețe, de vid interior și, în ultimă instanță, de nonexistență. Pentru că existentul are succesiune în timp și hazardul spulberă legitatea interioară a succesiunii, o fărîmițează și, distrugînd constantele, elimină structurile, specificitatea, deosebirea de altceva, categoria de calitate. O existență pe care am putea-o gîndi ca fiind în nedeterminarea pură este o existență fără însușiri, o noțiune fără note și conținut, un neant. Într-o astfel de concepție, absurdul este o necesitate logică, și consecvența maximă ar trebui să ducă și la dispariția stărilor. Însă o asemenea concepție nu poate fi niciodată consecventă decît atunci cînd n-ar fi exprimată. A insista în postularea absenței valorilor înseamnă a te contrazice, pentru că atunci construiești măcar o singură constantă.

Dar nu mai puțin se poate deduce din alienare și o concepție aparent contrară, aceea a determinării absolute, a necesității continue, așa cum apare ea în teorii ce se reclamă de la progresele recente ale științei. Fără să se poată nega aspectele pozitive ale structuralismului, aplicațiile sale metodologice valoroase, mi se pare evident că erodarea noțiunii de om, de subiectivitate, de libertate, în generalizările filozofice ale acestei concepții, duc în mod necesar la aceeași senzație de absurd, ca și cum ar fi fundamentate pe hazard și nedeterminare. Încă o dată produsul activității oamenilor, de pildă la Althusser, este separat de creația oamenilor și transformat într-o noțiune opusă, străină și abstractă, denumită mod de producție, care acționează ca și cum ar veni din alte sfere decît cele ale realității concrete. Se reintroduce, sub un înveliș

Scanned with OKEN Scanner

științific, noțiunea de destin, de *fatum* implacabil, asemănător unor concepții religioase orientale. Interpretarea abuziv structuralistă a marxismului, așa cum o fac unii teoreticieni occidentali, este un fel de mahomedanism științific, care neagă de fapt caracterul esențial al științei însăși, ca să nu mai vorbim de marxism, acela de a fi totdeauna orientată spre concret, spre real și, în consecință, spre fenomenal și individual, în interacțiune cu generalul și abstractul. Conceptul central al marxismului, tocmai datorită orientării sale științifice, este acela de *praxis*, căruia abstracțiunea i se subsumează ca un moment intermediar al cunoașterii. Structuralismul filozofic este un nou mod de a accentua abstractul, în pofida concretului, formula în defavoarea concretului formulat, fără să aibă măcar grandoarea sistemului hegelian. Este, de fapt, un fel de hegelianism privat de dialectică. Absolutizarea necesității, a abstractului și a formei, neputînd să explice dinamica evidentă a realității și istoriei, invită de fapt la reintroducerea hazardului și a absurdului ca factor ce produce mutații și, în același timp, considerînd voința, creația, subiectivitatea ca niște simple iluzii, postulează în fond aceeași atitudine dezolantă față de om ca într-o producție artistică beckettiană, de exemplu. Dacă ne-am imagina o carte compusă după reguli pur structuraliste, am regăsi aici tot niște antieroi, care și-ar închipui că pot determina ceva, cînd în realitate ar fi în întregime determinați, care și-ar imagina că sînt, cînd în realitate n-ar fi decît niște sclavi ai unor raporturi prestabilite. Revolta lor ar fi absurdă, dacă ar exista. De fapt, tragicul ar fi izgonit din nou din literatură, cu toată demnitatea pe care o presupune. Desigur, ar fi greu de afirmat că, de pildă, producțiile artistice care s-au supus în deceniul trecut la noi în mod absolut și rigid cerințelor normative ale conceptualismului ar fi făcut-o în contact cu structuralismul. Totuși, o apropiere ar putea fi făcută, nu în formă, ci în esență. Și acele palide personaje trăiau pe deplin determinate de noțiunile pe care le ilustrau, și ele nu erau tipologii umane, ci tipologii de relație, de raporturi economice. De fapt, producțiile valoroase ale literaturii române din trecutul apropiat s-au impus pentru că, fără să trăiască în nedeterminare socială, s-au sustras normelor rigide. Cel mai important cîștig al literaturii noastre a fost acela de a accentua istoricitatea formelor sociale, de a sublinia acțiunea timpului. Cred că în proza anilor '50 realizarea *Morometilor* — de exemplu — prin aceasta se deosebește de producțiile anterioare privind viața satului. În deceniul nostru, în proză, ca și în poezie, latura aceasta s-a întărit și feno-

Scanned with OKEN Scanner

menul merită o analiză și discuție specială, care depășește cadrul acestui articol. În orice caz, mi se pare că partea rezistentă a creației scriitorilor generației din care fac parte se poate pune sub semnul luptei împotriva abstracțiunii și schemei, chiar dacă uneori îmbracă o formă deosebit de abstractă. Generația noastră, stînd sub semnul luptei împotriva schemei abstracte, e o reacție la generalul privat de particular, încearcă să facă un continuu elogiu al nuanței și diferențierii. Dacă mi-e îngăduit, aș spune că și cărțile mele nu încearcă altceva decît să demonstreze răutatea abstractului pur, a determinismului pur. Însă noi nu putem uita de existența abstractului, de faptul că în lumea modernă, complexă, el capătă un loc din ce în ce mai mare. A-l converti în nuanță, a ne refuza dominării de către el, a încerca să-l redai măcar în parte intuiției, a fi în tensiune cu el reprezintă o încercare majoră. Legați de el într-o relație de conflict dialectic, uneori putem fi în pericol să-i cădem pradă, și nu rareori se și întîmplă astfel. Aceasta nu înseamnă însă că nu ne opunem și nu trebuie să ne opunem. Orientarea spre participare la istorie, care este totdeauna concretă, pentru că este vie, ne poate fi de un real folos.

De aceea, conceptul de om și umanism, din scrierile de tinerețe ale lui Karl Marx, reamintirea că imensele forțe în mijlocul cărora trăim sînt produse ale omului creator, a cărui esență este să creeze în afară, ne poate fi deosebit de apropiată și a reprezentat impulsul inițial, care a determinat scrierea acestui eseu, ce a atins doar problemele, fără să aibă pretenția de a le epuiza. Să ne fie îngăduit însă ca într-un dialog cu teoreticienii din Occident să avem un avantaj istoric. Noi trăim într-o societate care se construiește conștient, deci în funcție de niște norme și principii expuse inițial, și sîntem împinși de acest proces la care trebuie să participăm (altfel alienarea este sigură și dureroasă) să găsim formule în stare să asigure atît caracterul planificat al dezvoltării, cît și viața și spontaneitatea capabile să mențină un larg front de creație. Pentru noi, problema structurărilor prestabilite, dar și necesitatea dezvoltării multilaterale a personalității umane nu sînt subiecte de discuție teoretică, ci întrebări ce își caută soluții concrete în fiecare zi. Această experiență istorică, cu oscilațiile ei, ne oferă un material concret existențial, facilitîndu-ne înțelegerea sau măcar intuirea unor implicații profund umane ale unor poziții teoretice. Esențial pentru noi este că știm că omul trebuie să fie liber și creator, în cadrul unei determinări istorice care nu vine din afară, ci e propriul său produs, generalizat prin complexitatea

Scanned with OKEN Scanner

acțiunilor umane, a tuturor eforturilor sale conjugate. Numai așa el rămîne credincios propriei sale esențe, realitate indiscutabilă, la care trebuie să ne referim mereu.

[*Radicalitate și valoare*, Editura Eminescu, 1972, p. 157—182]

Radu Florian

ONTOLOGIA FIINȚEI ÎN CONTEXTUL SECOLULUI

Filosofia — așa cum am mai arătat cu cîteva prilejuri — este o formă de expresivitate cognitivă a spiritului, dar și una a sensibilității, a stărilor și modulațiilor sale în fața lumii, a fațetelor și proceselor schimbătoare ale acesteia. Ea este, într-o ipostază a sa, o formă de expresivitate a sensibilității metamorfozate în idei, ceea ce nu înseamnă că este și o formă sensibilă, de impregnare afectivă, așa cum este arta. Așadar, deși distincte prin finalitatea și limbajele lor caracteristice, filosofia ca expresie predominantă a sensibilității spirituale și arta au o modalitate identică, aceea a antropomorfizării existenței, prin care i se conferă acesteia atribute specific umane, este însuflețită și umanizată în manifestările sale. Această formă devine atotcuprinzătoare cînd renunță la respectarea normelor argumentării raționale, încetează de a mai fi teorie și face din confesiunea spiritului, din mișcarea volutelor sale într-o manieră ideatică criteriul ei suprem. Congruența sa nu este teoretică, ci provine din redarea sensibilității unui moment istoric, a unui spațiu uman, printr-o construcție singulară.

Tipul de filosofie la care ne referim se situează evident în afara cunoașterii, a exprimării unor adevăruri universale, fără însă ca exponenții ei să știe sau să accepte acest fapt. Interesul său rezultă din opțiunea axiologică pe care o face — deoarece nu se subliniază îndeajuns că filosofia este o alegere semnificativă a spiritului — din valorile prin intermediul cărora schițează atitudini culturale și umane arhetipale într-un anume timp al istoriei. Înțelegerea acestei modalități a filosofiei este de aceea esențială pentru reconstituirea spirituală a diverselor stadii ale evoluției culturii.

Această ipostază a filosofiei cunoaște o colorată eflorescență în momentele de criză ale istoriei din secolul trecut și al nostru, în care intervin procese de trecere spre noi forme de existență, se

Scanned with OKEN Scanner

conturează stări dense de nostalgie socială, are loc o agravare a unor fenomene de alienare a condiției umane, de destrămare a cadrelor ei tradiționale. O filosofie de acest fel este printre altele metafizica ființei, cu ramura sa heideggeriană, ale cărei unde de rezonanță se pot întîlni în multe alte opțiuni filosofice din variate spații culturale. Este una dintre expresiile spirituale ale crizei individului, a statutului său existențial în acest veac, o tentativă de a-i pătrunde sensul, de a-i reface orizontul.

Filosofia lui Heidegger se vrea o autentică revelație prin care spiritul să fie eliberat de constrîngerile lumii. Ea este concepută ca o construcție ce se sustrage logicii raționale, fundamentele sale fiind stabilite nu „...pe calea deducției, ci printr-o degajare apofantică“ [1], prin intermediul revelării, al luminării spiritului. După decenii, în *Scrisoare despre umanism*, logica este considerată în mod categoric drept o măsură de judecare improprie pentru filosofie : „Această judecare seamănă cu procedeul care încearcă să aprecieze natura și aptitudinea peștelui după cît de mult este el în stare să trăiască pe uscat. Deja de mult, de prea mult timp, stă gîndirea pe uscat. Se poate numi atunci strădania de a readuce gîndirea în elementul ei — tradiționalism ?“ [2] Cu alte cuvinte, filosofia nu se poate situa pe terenul logicii, al rațiunii, așa cum peștele nu poate ființa pe uscat !

De aceea se poate spune că filosofia heideggeriană este prin excelență un act antropomorfic și nu unul de cunoaștere a omului. Ea este forma unei subiectivități ce se contemplă pe sine, ignorînd lumea din care face parte, datele ei constitutive, sursele istorice și sociale ce o impregnează. Antropomorfismul ei dominant se degajă din elementul său central, cel al ființei.

Nu se poate vorbi de un concept sau de o explicare cît de cît articulată a noțiunii de *ființă* în lucrările lui Heidegger — ca de altfel în întregul curent care-l folosește ca placă turnantă a ideilor sale — iar căutarea lor este o operație absolut zadarnică, nu duce nicăieri. Sînt în schimb aglomerate și suprapuse accepții variate, contradictorii, cum este cea de *existență* și cea de *transcendență*, cea de *om* și cea de *spirit*. Între ele nu se pot stabili legături de implicație, o treaptă nu duce la alta, deasupra sau dedesubtul ei. Astfel în *Sein und Zeit* la o pagină se declară că „Ființa este de fiecare dată ființa unei ființări“, pentru ca ulterior să se afirme :

[1] M. Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964, p. 23.
[2] M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în „Secolul 20“, nr. 7—8—9/1980, p. 216.

Scanned with OKEN Scanner

„Ființa ca temă fundamentală a filosofiei nu este un gen al ființării, deși privește orice ființare... Ființa și structura ființei sînt deasupra oricărei ființări și a oricărei determinări ontice posibile... *Ființa este transcendens prin excelență*... Orice explicare a ființei ca *transcendens* este cunoașterea transcendentală.“ [3] Întrebarea legitimă de a ști cum se pot face afirmații despre ceva care este în afara oricărei determinări ontice posibile, ca și aceea despre putința existenței acestui ceva, rămîn fără nici un răspuns. În cele din urmă, în pofida acestor ocolișuri, filosoful german ajunge la formula clasică a metafizicii, aceea că esența omului este logosul, spiritul repliat în sine, iar ființa apare ca spirit. Acest sens este regăsit într-un text de mai tîrziu, cu valoare arhetipală pentru gîndirea heideggeriană : „Omul este păstrătorul Ființei... În esența sa, care ține de istoria Ființei, omul este ființarea a cărei ființă ca existență constă în aceea că ea locuiește în apropierea ființei. Omul este vecinul Ființei“. [4]

Filozofia Ființei din secolul nostru este o tentativă de resuscitare a unor motive ale metafizicii antice, a valorilor sale, numai că ceea ce a fost la începuturile culturii filosofice o intuiție fecundă devine în contemporaneitate o expresie a inconsistenței. Termenul de *ființă*, care în spațiul gîndirii grecești avea note determinative, exprima intuiția existenței integrale, efortul de a descoperi identitatea omului ca gen, ajunge la Heidegger o abstracție vidă, o particulă-refugiu, care tinde să acopere neputința unei explicații a fenomenului uman, de a-i dezvălui articularea sa interioară și liniile lui de mișcare.

T. Adorno remarcă cu deplină îndreptățire că metafizica sau ontologia ființei n-au arătat niciodată ce este ființa. „Dar ființa — ce este ființa ? Ființa este ceea ce este. Ființa tinde fatal spre o asemennea tautologie“. [5] Aporia este inexpugnabilă datorită pe de o parte opunerii ființei imediatității, ființărilor particulare, iar pe de altă parte din invocarea concretului simplu, al imediatului ca singurul generator de evidență. De aceea pînă la urmă „receptarea numelui simplu... ia locul oricărei instanțe critice față de ființă“.

Pentru adepții filosofiei ființei termenul îndeplinește rolul unui cuvînt magic, a cărui rostire ar deschide porțile ascunse ale metafizicii, ale luminării tuturor enigmelor umane. De fapt însă imprimarea unei dimensiuni filosofice substantivului ființă

[3] M. Heidegger, *L'être et le temps*, p. 24, 56.
[4] M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, p. 236.
[5] T. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

se întemeiază pe o iluzie. Substantivul *ființă* derivă din verbul copulativ *a fi* care, așa cum precizează Adorno, „...nu reprezintă el însuși ceva ontic“ [6], sau, altfel spus, nu desemnează o formă a existenței. Sensul verbului este unul relațional, are o funcție predicativă în diverse judecăți, cu o semnificație determinată în fiecare dintre ele. El reprezintă forma generală a enunțării judecăților particulare. Transformarea verbului în substantiv duce la un paralogism, care schimbă o negație — aceea că momentele judecății, subiectul și predicatul — sînt diferite — într-o afirmație, într-o identitate. Metamorfoza ar vrea să desemneze *ceea ce este* fără a indica nici un alt atribut al acesteia.

Fascinația amăgitoare pe care o produce cuvîntul ființă este secretată de caracterul său vag, nedeterminat, de prejudecata mitică după care ceea ce nu poate fi gîndit întruchipează absolutul, ca și din aceea pentru care există cuvinte ce închid în ele *esențele* existenței, ale logosului, a căror rostire deschide un nou orizont al Genezei. Oricît de expresive ar fi cuvintele, ele nu conțin și nu pot conține adevăruri! Încercarea de a face dintr-o idee a ființei, lipsită în fond de orice contur, axul unei construcții filosofice autentice este artificioasă, în împrejurările în care spiritul a determinat instrumente mai subtile și de mai mare adecvare și rigoare, pentru a reconstitui existența în diversitatea formelor sale, de a investiga și descoperi particularitățile fenomenului uman, coerența și distorsiunile în manifestările sale.

Semnificative pentru filosofia heideggeriană sînt ideile sale despre existența umană. Ele se caracterizează prin răsturnarea relației dintre om și lume, aceasta fiind văzută ca o prelungire a omului. Lumea obiectuală este impregnată de trăsături umane, este pur și simplu însuflețită. Lucrurile capătă aptitudini și disponibilități, unele par animate de scopuri, desfășoară o acțiune care le-ar fi proprie, intrinsecă.

Spre deosebire de Hegel, care, ocupîndu-se de relația dintre om și unelte, surprinde, chiar dacă într-o optică răsturnată, elemente ale autoformării omului prin muncă, lucrarea lui Heidegger *Sein und Zeit* degajă impresia că obiectele și uneltele create de oameni de-a lungul istoriei s-ar fi generat de la sine, ar fi manifestarea propriei lor ființări, a aptitudinilor și disponibilităților intime ce le dețin.

Problema principală a reflecției heideggeriene despre om este aceea a autenticității sau neautenticității sale, considerată drept

[6] *Ibidem*, p. 63, 86.

dilema lui existențială cardinală. Ea este și aceea care oferă cheia ontologiei ființei, semnificația orizontului cultural și social pe care-l schițează, a stărilor sensibilității exprimate într-un limbaj filosofic profund mediat și abscons.

Autenticitatea și neautenticitatea omului sînt un laitmotiv pentru metafizica științei în totalitatea sa. În acești termeni este receptat un fragment din problematica largă a alienării umane în societățile contemporane. În viziunea lui Heidegger omul autentic este păstrătorul, vecinul ființei, cel care întrupează spiritul, valorile sale originare. În schimb, omul inautentic este cel ce suferă influența societății, este ființa „...absorbită în întregime de către lume și de către celălalt...", este ființa-anonimă, conformată cu media, în care „tot ce este original se devalorizează ca un lucru cunoscut de mult timp. Tot ceea ce a fost cucerit cu prețul efortului devine obiect de schimb". Ca ființă-anonimă : „Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși. Ființa-anonimă... nu este *nimeni*" [7]. Este surprinsă, neîndoielnic, criza individului, a statutului său existențial într-o ambianță care-l aplatizează și-l manipulează, anulează efortul său spre singularizare originală, îl constrînge printr-o diversitate de mijloace să renunțe la el însuși, la o conștiință și proiecție de sine distinctă. Intuirea unor stări simptomatice ale alienării individului, cum sînt acelea ale dezrădăcinării și însingurării sale, pierderii sensului și ale devalorizării lui, ale acceptării unei vieți dominate de conformism, inerție și facticitate existențială, de imposibilitatea comunicării intersubiective, reprezintă contribuția cea mai importantă a meditațiilor heideggeriene la filosofia veacului, la dezbaterea dilemelor sale umane, în ciuda marilor lui limite.

Cea mai importantă dintre acestea în plan teoretic este desconsiderarea arbitrară a determinanților genului uman. Ipostazele omului, atît autenticitatea cît și neautenticitatea sa, sînt produse de societate, există numai în interiorul ei. De aceea este lipsită de sens suprapunerea neautenticității cu socialitatea omului. Autenticitatea nu-i este dată omului, ci se conturează ca umanizare, ca formare istorică a omului-uman, fără a nega prin aceasta prezența unor determinații permanente ale manifestării sale, sau altfel spus ale unei esențe umane.

Omul se individualizează, ajunge și poate să fie el însuși numai în societate. Satisfacera exigenței socratice ca omul să fie el însuși nu este o problemă strict individuală, așa cum s-ar putea

[7] M. Heidegger, *L'être et le temps*, p. 216, 159, 160.

crede la prima vedere, ci depinde de o complexă coincidență între determinările sociale și cele singulare ale fiecărui om, ceea ce Socrate nu putea intui sau ști, ea dezvăluindu-se extrem de tîrziu pe scara evoluției cunoașterii umane.

Cealaltă limită a meditațiilor lui Heidegger, mai profundă decît cea arătată, care rezultă dintr-o receptare noncognitivă a existenței umane, se situează în plan axiologic, provine din valorile culturale și sociale propuse de reflecțiile sale. În spatele limbajului ermetic al ființei, al sensului ei, se întrevăd valori ideologice a căror semnificație nu mai este în nici un fel echivocă. Acoperită încă în *Ființă și timp*, această semnificație se descoperă în *Introducere în metafizică*. Problema ființei nu mai este una de filosofie academică, ci una care concentrează în sine „destinul spiritual al Occidentului", caracterizat prin sciziunea dintre ființă și gîndire, ceea ce a provocat decadența sa spirituală. Resuscitarea ființei, dezvăluirea sensului ei, ar fi îndreptată spre refacerea măreției spiritului, constituind răspunsul la declinul Europei.

Criza Europei occidentale este văzută ca una a spiritului, a traumatizării și supliciului la care acesta a fost supus, a devalorizării și degradării formelor sale. Acestea sînt vizibile în considerarea predilectă a spiritului ca raționalitate teoretică, în instrumentalizarea intelectului, adică punerea sa în serviciul unei finalități, în dominația științei și tehnicii asupra omului. Știința este unul dintre semnele că lumea spiritului ar fi devenit, prin instrumentalizarea sa, o civilizație. Ea nu poate anunța o renaștere spirituală, relevă numai stringența acută a acesteia. Filosofia se situează în afara cunoașterii științifice, de la ea poate izvorî renașterea ființei, a spiritului.

Formele de alienare umană apar astfel ca maladii ale spiritului generate cu deosebire de flagelul tehnicii care „...în ființa sa este ceva pe care omul nu îl poate stăpîni" [8]. O prejudecată de largă răspîndire și inerție vede în lumea secolului al XX-lea una dominată de Molohul tehnicii, adevărată forță malefică a omenirii, inspiratoarea mercantilismului și a pragmatismului, a mediocrității și platitudinii, a degringoladei marilor valori ale spiritului. Conștiința metafizică a veacului este marcată de această reacție antiindustrială, care devine o stare a sensibilității sale nostalgice, a năzuinței de restaurare a valorilor unui trecut idilizat fără temei.

[8] M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, „Mercure de France", Paris, 1977, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

Numai o astfel de conștiință ce nu s-a desprins de trecut poate trece cu vederea importantele posibilități de umanizare pe care le-au adus cu sine multe din întruchipările tehnicii industriale. Efectele nocive nu rezultă din natura tehnicii, ci din utilizările sale economice și sociale, dintr-o funcționare specifică a procesului muncii, a relațiilor sociale. Tehnica este un produs uman și ea poate fi dominată de oameni, cu condiția stăpînirii societății din care ea face parte.

Toate acestea sînt impenetrabile pentru o viziune metafizică a ființei, care nu coroborează idei și concepte, dar dă expresie stărilor unei sensibilități, sfîșiată între valorile de altădată și emergența altora, incomprehensibile pentru ea, înfricoșată de perspectiva unei istorii diferite de cea tradițională. Ea face din anxietatea existențială și claustrarea în sine, într-un orizont consolator, iluzoriu, centrii mișcării sale repetitive.

Refacerea autenticității omului este, de aceea, dependentă pentru filosoful german de o spiritualitate detașată de orice finalitate socială, jalonată de valori elitiste și care, în mod surprinzător, legitimează violența ca instrument al creației, pretinsul rol înnoitor al național-socialismului în realizarea unei sinteze dintre tehnică și omul modern, ca și pretenția Germaniei hitleriste la dominarea Europei. Aceste idei care figurează mai întîi în cursul universitar ținut în 1935 sînt menținute fără nici un comentariu și la reeditarea lui sub denumirea de *Introducere în metafizică* din 1952. Dar nici mai tîrziu, într-un text din 1956 publicat postum, nu intervine o reevaluare a acestor idei, filosoful continuă să susțină că fascismul german tindea să-l facă pe om să intre în relație cu esența tehnicii, aceasta într-un timp în care întreaga omenire știa că hitlerismul a reprezentat utilizarea cea mai monstruoasă a tehnicii. Singura observație critică se referă la liderii fasciști, deoarece „gîndirea acestor oameni era mult prea limitată pentru a parveni la o relație cu adevărat explicită cu ceea ce se întîmplă astăzi și era în pregătire de trei secole“ [9], ceea ce în fond înseamnă o acceptare a ideii fascismului și o delimitare doar de modul ei de aplicare. Ideea fascismului este scoasă de sub incidența responsabilității istoriei, a acțiunii social-umane, atitudine a cărei semnificație nu are nevoie de nici o adăugire.

J. Habermas referindu-se la nedorința lui Heidegger de a-și corecta sau comenta aprecierile din anii fascismului arată, cu totală îndreptățire, că o asemenea atitudine nu legitimează numai „...din

[9] *Ibidem*, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

punctul de vedere al istoriei Ființei... eroarea personală, în loc să dea o explicație morală, dar și eroarea care ar fi fost puterea nazistă". Mai mult, „poate fi interpretat asasinatul metodic a milioane de oameni, despre care astăzi nu mai ignorăm nimic, ca și cînd ar fi vorba de o eroare din punctul de vedere al istoriei Ființei înțeleasă ca destin ? Nu este el crima efectivă a acelora care, cu toată responsabilitatea, l-au comis... și expresia relei conștiințe a unui popor întreg ?... Nu este oare misiunea elevată a acelora care gîndesc să facă lumină asupra actelor responsabile comise în trecut și să țină trează conștiința care trebuie avută asupra acestora ?... În loc de aceasta, Heidegger publică fraza sa despre măreția și adevărul intern al nazismului..." [10] Este exprimat, în aceste rînduri, un adevăr a cărui valoare depășește cu mult cazul singular al lui Heidegger.

Ontologia ființei apare astfel la filosoful german ca suportul mitic al receptării crizelor, al fisurilor, destrămării și primejdiilor prin care trece societatea aflată la cumpăna istoriei în secolul nostru. Ființa este punctul de sprijin al acestei viziuni, ca simbol al stabilității și fixității, fiind opus mobilității și transformabilității lumii și a omului. Citite prin această lentilă, fenomenele dezagregării și inadaptării sociale nu sînt pătrunse în dimensiunile lor istorice specifice, ci ca simptome ale destrămării lumii, ale spiritului. Metafizica tratează obiectul meditației sale fără identificarea determinațiilor sale istorice, fără conștientizarea raporturilor subiectului gînditor cu acel obiect. De aici și preferința pentru un limbaj al abstracțiilor vide, ce cultivă magia cuvintelor, al neinteligibilului și transcendentului, care voalează finalitatea sa ideologică, valorile și ideile sale politice.

Filosofia lui Heidegger este o expresie a crizei individului în veacul pe care-l parcurgem, dar valorile pe care le profesează dau glas individualismului asocial și au vizat legitimarea unor forme de dominare totală la adresa oamenilor. Această incompatibilitate axiologică relevă impasul tragic al unei gîndiri, imposibilitatea sa de a re-situa omul în lume, de a contribui la afirmarea vieții și creativității umane ca valori supreme, de a fi o autentică filosofie a omului.

Rezonanța temporală, directă sau indirectă, a ideilor heideggeriene se datorează persistenței fenomenelor de alienare umană ce conturează criza individului, fluxurile de nostalgie socială care

[10] J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 98, 99.

Scanned with OKEN Scanner

stimulează aspirația unor spirite spre evaziune în spații ale miturilor filosofice, dar care prin claustrarea lor sînt la fel de rigide și sclerozate ca și alte întrupări dogmatice din tulburătorul nostru secol.

[„România literară", an. XVII, nr. 18, 3 mai 1984, p. 8]

Achim Mihu

MARXISMUL ȘI ESENȚA UMANĂ

[...]

Interesante sînt, în această ordine de idei, cîteva considerații din *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, care aduc un plus de informație în sensul înțelegerii punctului de vedere marxist cu privire la raportul dintre individ și societate în comunism. Este vorba despre legătura dintre existența particulară a individului și cea generală, despre raportul dintre conștiința particulară a individului și conștiința sa generală și, în sfîrșit, despre relația dintre existența și conștiința particulară și existența și conștiința generală. În comunism „după *cum* însăși societatea îl produce pe *om ca om*, așa și el o *produce* pe ea."[1] Esența umană a naturii, a relației omului cu alt om și a propriei lui ființe există numai pentru omul social. Astfel stînd lucrurile, este necesară evitarea opunerii societății, ca abstracție, individului, în maniera socialismului rudimentar : „Individul *este ființă socială*"[2]. Pe planul existenței „viața individuală a omului și viața lui generică nu sînt ceva *diferit*"[3], chiar și atunci cînd prima nu apare direct ca o manifestare de viață colectivă. Aceasta nu înseamnă însă că ele sînt identice sub raportul sferelor de cuprindere : „modul de existență a vieții individuale este *necesarmente* (subl. ns.) un mod mai particular sau mai *general* al vieții generice, sau viața *generică* este o viață individuală mai *particulară* sau mai *generală*"[4]. În conștiința sa generică sau socială omul își afirmă viața socială reală, repetînd în

[1] Marx, Karl și Engels, Friedrich, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 577.
[2] *Ibidem.*, p. 578.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

gîndire existența sa reală. Totodată, „existența generică se afirmă în conștiința generică și există pentru sine, în generalitatea ei, ca ființă gînditoare“ [5]. Individul particular este, în același timp și ființă socială individuală. El este o totalitate de manifestări umane de viață, o folosire a existenței sociale și, în același timp o totalitate ideală, adică existența pentru sine subiectivă a societății gîndite și cunoscute prin simțuri. Particularul și generalul, gîndirea și existența, deși distincte în anumite privințe, sînt totuși legate între ele printr-un raport de unitate. Toate aceste idei au fost formulate de către Marx în intenția principală de a sublinia faptul că înlăturarea proprietății private nu înseamnă încă instaurarea esenței umane autentice. E adevărat că prin acest act omul se reîntoarce în sine însuși. Însă pentru a deveni om adevărat, pentru sine, este necesară „o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum“ [6]. Marx vorbește despre un înalt nivel de conștiință, afirmat încă în condițiile societății capitaliste. Acesta se caracterizează prin: a) considerarea produselor muncii ca produse proprii; b) condamnarea separării muncii de condițiile exercitării ei ca ceva nedrept, silit. Această conștiință este un simptom care prevestește pieirea modului de producție respectiv. Pentru deplina dezvoltare a omului (cînd el va deveni om pentru sine) se impune înlăturarea oricărei înstrăinări (ca, de pildă, cea religioasă, ce are loc în forul lăuntric al omului) și înlocuirea apropierii omului obiectual prin posesiune printr-o apropiere omnilaterală care presupune „*emanciparea* totală a tuturor simțurilor și însușirilor omenești“ [7]. De aici rezultă concluzia că societatea comunistă presupune schimbarea individului nu numai sub raportul conținutului lui obiectiv, ci, în același timp, sub raport subiectiv (prin educație, cultivare și efort propriu de desăvîrșire). Realizarea omului total este de neconceput în absența unui om „care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane“ și „la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*“ [8]. Numai individul care ajunge la conștiința de sine (adică la conștiința că este o ființă socială) poate să facă din el însuși ceea ce face cu bună știință că această creație este utilă și valoroasă în același timp pentru societate. Dezvoltarea omnilaterală a omului înseamnă atît dezvoltarea condițiilor obiective ale existenței omului, cît și dezvoltarea sa

[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*, p. 576.
[7] *Ibidem.*, p. 579.
[8] *Ibidem.*, p. 683.

Scanned with OKEN Scanner

subiectivă, pe fondul unei unități cît mai depline între aceste două elemente ale conținutului său.

Scoțînd în evidență rolul producției (al muncii) în cadrul esenței umane, Marx a arătat totodată că indivizii trebuie determinați nu după chipul în care ei „ar putea apărea în propria lor imaginație sau în imaginația altora“ [9], ci după felul în care ei sînt în realitate, adică după modul în care „acționează, cum produc bunuri materiale“ [10]. În *Prefața* la *Contribuții la critica economiei politice,* Marx reia aceeași idee — afirmată mai întîi în *Ideologia germană* — în contextul prezentării dialecticii socialului în perioada preistoriei omenirii (inclusiv capitalismul), arătînd că „un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gîndește despre sine“ [11]. Se poate oare deduce de aici că existența unei discrepanțe între ceea ce este individul în realitate și imaginea lui despre sine sau a altora despre el se va păstra, ca fenomen general, și în comunism ?

După cum rezultă dintr-o serie întreagă de texte ale lui Marx și Engels, individul care va trăi în comunism va avea la dispoziție asemenea condiții de dezvoltare încît el să-și descopere, cultive și afirme cît mai deplin forțele lui esențiale, a căror valoare este ca posibilitate sau și realitate necesară și utilă deopotrivă, atît manifestării lui cît și societății. În cadrul acestei societăți, munca, de la care nimeni nu se va putea eschiva și care, mai mult, va fi dorită de toți indivizii, va permite fiecăruia să-și manifeste diversitatea naturală, spirituală și socială. Nu va exista posibilitatea de a-ți însuși esența altuia și de a o prezenta drept propria ta esență, cu care să-ți acoperi slăbiciunile sau să-ți confecționezi o personalitate care nu este a ta. Comunitatea nu va fi o vorbă goală, ci va reprezenta forța unită a tuturor. Ea va controla individul și individul o va controla pe ea. În această situație, individul nu va avea motive și putință să gîndească sau/și să spună că el este altceva decît ceea ce e în realitate. Dacă totuși o va face (nu avem în vedere cazurile anormale și nici plăcerile unor creații sau reverii imaginative cu sau fără valoare artistică), el nu va fi crezut, și aceasta nu pentru că, în general, oamenii nu trebuie judecați după ceea ce ei spun despre ei, ci pentru considerentul că membrii comunității știu în mod pozitiv că în acest caz individul respectiv nu are despre el o părere conformă cu realitatea lui. Bineînțeles, toate

[9] Marx, Karl și Engels, Friedrich, *Ideologia germană,* E.S.P.L.P., București, 1956, p. 22.

[10] *Ibidem.*

[11] Marx, Karl, *Contribuții la critica economiei politice,* E.S.P.L.P., București, 1954, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

acestea sînt, în esență, valabile și cu privire la felul în care un individ apare în gîndirea sau imaginația altora. Cele spuse sînt implicate în următorul text din *Manuscrise economico-filosofice din 1844* : „dacă-l consideri pe *om ca om* și relațiile sale cu lumea ca relații umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii om de cultură artistică ; dacă vrei să exerciți influență asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare și antrenare“ [12]. Deși Marx s-a referit în acest caz în mod nemijlocit la faptul că în comunism nu va exista banul ca un substitut al valorii reale a indivizilor, cele spuse de el sînt valabile pentru oricare alt înlocuitor al realității omului, deci și pentru statusuri, vorbe, imaginație.

Din toate acestea nu rezultă că în comunism viața va deveni total lină, monotonă, lipsită de pasiuni și obstacole. În această societate, măsura muncii apare „ca dată din afară, dată prin scopul care urmează a fi atins și prin obstacolele pe care trebuie să le învingă munca pentru atingerea lui“ [13]. Prin depășirea obstacolelor, scopurile exterioare își pierd aparența de necesitate pur exterioară, naturală, și devin scopuri pe care și le fixează individul însuși ; ele „se pun deci ca autorealizare, obiectivare a subiectului, prin urmare ca libertate reală, a cărei manifestare activă o și constituie munca“ [14]. Individul va continua să-și manifeste pasiunea îndreptată spre obiectele de care depind actualizarea și realizarea forțelor lui esențiale. Această pasiune se va putea concretiza într-o eficiență umană (cînd obiectul este apropiat) sau printr-o suferință umană (cînd acest lucru nu este posibil din alte considerente decît cele rezultate din existența unor deosebiri artificiale dintre indivizi, cum ar fi necunoașterea, inexistența resurselor materiale, diferite calamități naturale etc.) Marx s-a referit în această privință la un exemplu : „Dacă iubești fără să trezești la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubește nu reușești să devii *om iubit*, iubirea ta e neputincioasă, este o *nefericire*“ [15]. În comunism capătă o semnificație socială nu numai bogăția omului (nevoia de o totalitate de manifestări umane), dar și sărăcia lui : „Ea este legătura pasivă care-l face pe om să re-

[12] Marx, Karl și Engels, Friedrich, *Scrieri din tinerețe*, p. 606.
[13] Marx, Karl, *Bazele criticii economiei politice*, Vol. II, Editura Politică, București, 1972, p. 98.
[14] *Ibidem.*
[15] Marx, Karl și Engels, Friedrich, *Scrieri din tinerețe*, p. 606.

Scanned with OKEN Scanner

simtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume nevoia de *alt om*“ [16]. Nu poate fi omisă sub nici un motiv ideea lui Marx, potrivit căreia „individul determinat nu este decît o *ființă generică determinată*, și ca atare e muritor“ [17]. „Moartea — spune el — pare a fi o victorie dură a speciei asupra individului determinat...“ [18] Chiar dacă ea nu este privită ca victorie a speciei, și cu atît mai puțin ca o victorie dură a acesteia, ar fi de neimaginat o viață umană care să nu o resimtă cel puțin ca o nefericire individuală.

În încheierea acestui paragraf se cuvine să arătăm că libertatea individuală în comunism nu înseamnă, după concepția marxistă, sub nici un motiv, excluderea sau ignorarea oricărei autorități (ce presupune, pe de o parte, că o voință străină se impune voinței noastre și, pe de altă parte, subordonare). După părerea lui Engels, în condițiile în care activitatea combinată (ce presupune cooperare) și complicarea proceselor care depind unul de altul (diviziune) ia locul activităților independente ale indivizilor izolați, organizarea se impune cu necesitate. La rîndul ei, organizarea este imposibilă fără autoritate. Referindu-se la poziția unor socialiști care au dezlănțuit o veritabilă cruciadă împotriva autorității (în jurul anului 1873), el își pune problema dacă în comunism va dispărea sau nu autoritatea, sau își va schimba doar forma. Răspunsul lui are două laturi : a) O anumită autoritate „indiferent de felul în care a fost conferită (prin hotărîrea unui delegat, prin hotărîre luată cu majoritate de voturi, n. n.), iar pe de altă parte o anumită supunere sînt lucruri care — independent de organizarea socială — ni se impun odată cu condițiile materiale în care producem și facem să circule produsele“ [19]. El se referă în acest caz la cîteva exemple ; și anume : organizarea unei întreprinderi industriale (unde trebuie să se respecte un orar de lucru și se ivesc tot felul de probleme de detaliu cu privire la procesul de producție, repartiția materialelor etc.), utilizarea forțelor naturii prin știință, transportul pe calea ferată, situația unui vapor aflat în larg în momente de pericol. b) Societatea comunistă „va admite autoritatea numai înăuntrul acelor limite în care condițiile producției ar face-o de neînlăturat“ [20].

[16] *Ibidem*., p. 583.
[17] *Ibidem*., p 578.
[18] *Ibidem*.
[19] Marx, Karl și Engels, Friedrich, *Opere alese în două volume*, vol. I, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 680—681.
[20] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste aspecte atrag atenția asupra faptului că autoritatea nu este ceva absolut negativ, iar autonomia unul absolut pozitiv. Ele trebuie privite ca „noțiuni relative, domeniul aplicabilității lor schimbîndu-se odată cu diferitele faze ale dezvoltării sociale“ [21]. Considerațiile lui Engels despre problema raportului dintre individ și autoritate dezvăluie caracterul realist al imaginii marxiste despre comunism. El nu va fi o societate utopică în care libertatea este identică cu bunul plac, ci una în cadrul căreia necesitatea și organizarea socială conformă acestei necesități vor continua să existe. Autoritatea ivită în aceste condiții nu va fi privită de indivizi ca o știrbire a libertății lor, ci, dimpotrivă, ca o modalitate de afirmare a ei. Bineînțeles, poziția de individ care subordonează voința altuia și cea de individ subordonat nu vor putea fi folosite (și indivizii nici nu vor voi să facă așa ceva) în scopul obținerii unor avantaje personale, care să-i diferențieze social pe oameni, să-i facă inegal dependenți unii de alții, să-i împiedice să-și afirme și să-și realizeze disponibilitățile lor fizice și spirituale.

Concluzia majoră a acestui paragraf (ca de altfel și a altor părți ale lucrării de față) nu poate fi decît una singură : în comunism individul este în același timp un individ-societate, iar societatea este totodată societate-individ. În mod firesc, umanismul marxist este în același timp comunism, iar comunismul este totodată umanism.

[*Marxismul și esența umană*, cap. *Esența umană autentică*, par. *Individ-societate*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 143—150]

Ion Ianoși

UMANISM — VIZIUNE ȘI ÎNTRUCHIPARE

ISTORIA CA ARTĂ

Exegeții ultimelor decenii au acordat diverselor idei estetice ale întemeietorilor marxismului o atenție selectivă și cu accente relativ schimbătoare. În avanscena dezbaterilor din ultimii ani a trecut, de pildă, intuiția de tinerețe a lui Marx cu privire la „obiec-

[21] *Ibidem.*

tivarea" esenței umane prin muncă și la însemnătatea acestui schimb de substanță dintre obiect și subiect pentru o înțelegere axiologică a artelor. Într-o perioadă anterioară, printre textele comentate cu predilecție, se situau scrisorile referitoare la tragedia lui Lassalle *Franz von Sickingen* și observațiile lui Marx din *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului* iar apoi din *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, cu privire la transformarea unei situații tragice într-una comică și cu privire la „dublarea" marilor evenimente și personalități tragice — într-o nouă fază istorică — printr-o a doua ipostază a lor, de astă dată comică.

Dacă trec acum peste problematica *Manuscriselor economico-filosofice* (ale căror sugestii pentru estetică am căutat să le valorific în *Schiță pentru o estetică posibilă*, Editura Eminescu, 1975), ca să mă refer în special la ceea ce în secolul nostru se înțelege prin „categorii estetice", o fac doar în vederea sublinierii unui aspect nu îndeajuns de relevat în discuțiile purtate relativ la această temă, anume despre „estetica vieții". Am în vedere împrejurarea că, prin incursiunile lor îndeosebi istorice și de filosofie a istoriei, Marx și Engels ne oferă temeiurile unei coerente concepții despre valorile estetice ale istoriei sau, mai degrabă, despre temeiurile de ontologie socială ale unei posibile valorificări estetice a istoriei.

Legătura strînsă pe care am putea-o stabili, în virtutea acestor texte, între „teatrul ca istorie" și „istoria ca teatru", fusese intuită mai de mult și bibliografia acestei teme este, precum se știe, deosebit de întinsă. Curios mi se pare, de aceea, interesul scăzut pe care l-au manifestat comentatorii față de sublinierea acestei legături, într-o înlănțuire dialectică, din unele scrisori ale lui Marx și Engels. Cele două scrisori din 1859 către Lassalle, subsumabile ideii „teatrului ca istorie", au fost în orice caz mai asiduu cercetate decît cele cu accent invers, configurînd adică viziunea „istoriei ca teatru"; Lukács și alții au reținut, e drept, pasajul corespunzător despre d-l Wilhelm Jordan din *Dezbaterile de la Frankfurt cu privire la Polonia*, de obicei subordonat însă polemicii cu Lassalle, pentru arta dramatică și teatrală propriu-zisă.

Tema *„istoriei ca teatru"* a fost elaborată de către Marx și Engels în special pe baza experienței franceze de la și de după mijlocul secolului trecut, printr-un șir de concluzii cu privire la eșecul revoluției din 1848, lovitura de stat bonapartistă din 1851, instaurarea celui de al doilea imperiu al lui „Napoleon cel mic", împăratul înfrînt în cele din urmă de către Bismarck într-un în-

voluntar — pentru conducătorii ambelor tabere beligerante — preludiu al Comunei din Paris.

Introducerea la *Critica filosofiei hegeliene a dreptului* reține încă din 1844 o sugestie a lui Hegel despre dispariția — tragică, mai întîi, în Franța și comică, după aceea, în Germania — a „vechiului regim". Ideea este reactualizată într-o scrisoare a lui Engels către Marx, din 3 decembrie 1851, în raport cu ridicola pastișare, din precedenta zi, a celui dintîi optsprezece brumar: „...ar părea, într-adevăr, că bătrînul Hegel, în rolul de spirit universal, dirijează din mormînt istoria...". Marx reia aproape fără schimbări comparația dintre cele două șiruri de personaje, de tragedie și de farsă („Louis Blanc în locul lui Robespierre" etc.) în pasajul introductiv din *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte* și dezvoltă apoi ideea într-o amplă paralelă a nepotului Napoleon cu Napoleon-unchiul (această „copiere" dovedește, între altele, ideala conlucrare dintre Marx și Engels, lipsiți amîndoi de orice veleitate a formulei *princeps*; ca și în cazul celor două scrisori către Lassalle, cînd Marx va enunța cu o lună înaintea lui Engels în fond aceleași obiecții, evident în virtutea unui prealabil schimb de păreri).

Cartea lui Marx din 1852 ontologizează ca atare, în raport cu istoria reală, valori îndeobște recunoscute drept „estetice". Înainte și după această dată, se multiplică, însă, observațiile similare, ștergîndu-se granițele dintre „spectacol" și „istorie", dintre esteticul teatral și cel existențial. Iată cîteva dintre aceste observații, reproduse prescurtat: revoluția franceză din februarie a fost una frumoasă, revoluția din iunie este una urîtă; revoluția franceză a ajuns în faza ei de anecdotă; ea nu a putut scăpa de poanta ironiei (toate — în 1848); nu poți face nici un pronostic într-o dramă cu un erou ca Ludovic Bonaparte (1851); istoria filistinilor francezi este epigramatică, o adevărată capodoperă dramatică (1852); Imperiul fără victoriile Imperiului amintește de *Hamlet* din care ar lipsi nu numai melancolia prințului danez, ci însuși prințul danez (1855); maimuțele revoluției italiene îi sînt la fel de necesare lui Ludovic Bonaparte precum cele patru maimuțe de la Ferney-ul lui Voltaire (1859); istoria devine din ce în ce mai ironică, bătîndu-și joc de Napoleon al III-lea tocmai cu ajutorul propriului său elev, Bismarck (1866); în Franța, noul raport al forțelor istorice aflate în joc a creat situația care a îngăduit unui personaj mediocru și grotesc să apară în postură de erou (1869); prin Wilhelm I, marele poet care este istoria universală a reușit să creeze o parodie a chiar parodiilor lui Heine (1870).

Scanned with OKEN Scanner

Asemenea voite „confuzii“ între planul real și cel estetic, între politică și artă întîlnim la clasicii marxismului și cu alte prilejuri : încercarea lui Friedrich-Wilhelm al IV-lea, de a uni Germania sub hegemonia Prusiei, parodiază *Războiul dintre șoareci și broaște*, ea însăși o parodie a *Iliadei ;* parlamentul din Franckfurt copiază măscăricii din dramele spaniole ; ziarul *Times* își asumă rolul lui Osmin din *Răpirea din Serai* de Mozart și oferă un nou personaj de comedie care i-a scăpat din vedere pînă și lui Molière, anume Tartuffe în postura de răzbunător etc.

Acest mod de a implica arta în confruntările politice rămîne constant și la Lenin, care se folosește în permanență de personajele lui Gogol și Saltîkov-Șcedrin pentru a-și denunța adversarii ; iar în Oblomov recunoaște un prototip (inversat !) nu numai al moșierului rus, ci și al țăranului, intelectualului, muncitorului și chiar al comunistului birocrat și leneș ; „vechiul Oblomov a rămas și va fi nevoie îndelungată să-l speli și să-l scuturi pentru a putea scoate ceva dintr-însul“, scrie Lenin în 1922.

În succesiunea axiologică, arta se dovedește a fi ca atare și „posterioară“ și „anterioară“ vieții, pentru că în dialectica devenirii sociale ea nu numai „reflectă“, ci este „implicată“ în noile structurări pe de-a întregul reale. Avem, de aceea, frumosul sau sublimul, tragicul sau comicul, grotescul sau chiar absurdul existențial, despre care se vorbește astăzi atît de frecvent, și care a fost cunoscut și descris, cu mult înaintea existențialiștilor, de către teoreticienii marxismului, convinși de întrepătrunderea, adesea derutantă, a artei cu viața în dinamica înălțărilor și prăbușirilor sociale.

Accepțiunile conceptului de „stil“ stau mărturie în același sens. Marx și Engels corelează în chip firesc „stilul artei“ cu „stilul vieții“, poetica și politica. Diversele clase, pături și grupuri sociale, partide și personalități, chiar evenimente pot acționa sobru și elevat, sau pompos, prolix, grandilocvent, în cascade de bufonerie : oameni de acțiune pot să „se înfășoare în mantii de teatru“, un om politic și orator englez poate fi maestru în „a diminua tot ce-i măreț“ și se poate prezenta în Camera Comunelor ca un nou Agamemnon, oficiind „în stilul melodramatic al lui Metastasio“ ; orașele înseși au stiluri diferite, agreabile sau detestabile. Engels îi avertizează în repetate rînduri pe traducătorii lui Marx că trebuie să-i înțeleagă stilul, altminteri îi compromit ideile. Stilul literaturii germane a fost uneori concis, pregnant, viguros, alteori retoric, siropos, filistin, pentru că stilul vieții germane a pendulat între aceste extreme. Stilul este într-adevăr omul, notează Marx într-o scrisoare a sa timpurie. Diversitatea expresiei își are originea în

Scanned with OKEN Scanner

diversitatea obiectelor, deși același obiect poate fi și el divers exprimat în cadrul unui joc dialectic. Marx respinge „cenușiul pe fond cenușiu", el crede în formele variate de manifestare ale omului, în practică și pe plan spiritual, în politică și în filosofie, în știință și în artă, conform cu „încînătoarea diversitate, nesecata bogăție a naturii". [...]

[*Umanism : viziune și întruchipare*, Editura Eminescu, 1978, p. 149—153]

Grigore Smeu

UMANISMUL LITERATURII CONTEMPORANE

UMANISM IMANENT

Adevărurile fundamentale sînt supuse adesea unui gen de standardizare conceptuală, tocmai pentru că nu ne putem lipsi de ele în nici o împrejurare. Se naște obișnuința unei solicitări necesare ce tinde să transforme pe nesimțite adevărul în cauză într-o schemă ideatică, suficientă sieși, *aplicîndu-se* altor adevăruri, altor realități, de undeva, din *exteriorul* lor. Se întîmplă așa cînd se apelează, de pildă, la conceptul de umanism, uitîndu-se — cu oarecare frecvență în dinamica aprecierilor variate de ordin cultural și educațional — că în cadrul unei societăți ce-și propune să revoluționeze condiția omului ca *praxis* existențial, umanismul constituie nu numai un construct teoretic, ideatic, ci — deopotrivă — o realitate susținută de efortul multilateral al unui întreg popor. Într-o structurare socială cu țeluri fundamental superioare, care nu mai este exclusiv dorință îndepărtată ci *edificare reală* în prezent — firește, cu neîncetate proiecte progresive în viitor — ideația umanismului solicită abordarea tot mai intens din *interiorul* realității social-politice însăși. Fără îndoială, umanismul societății românești actuale comportă perspective cu bătaie lungă în față, ce urmează să fie atinse în efortul de perfectibilitate valorică, depășind contradicțiile și coeficientul de imprevizibil al vieții, corectînd din mers erorile. Umanismul ca atitudine responsabilă în fața perfectibilității multiple a condiției omului rămîne, așadar, un permanent demers ideatic. Evitînd, însă, cît mai mult cu putință, osificarea într-un concept uscat, orgolios, închis în sine, ce ar

Scanned with OKEN Scanner

tinde spre aplicarea schematică a unei realități sau alta, dinafara resurselor interne ale acestora.

Dacă ne raportăm la sfera valorilor spirituale, literatura este poate, domeniul cel mai generos, mai *încăpător* pentru ideația umanistă. Dar și un domeniu căruia i s-a aplicat, nu o dată, un concept schematizat al umanismului, din *exteriorul* specificității literaturii, ca etalon tabuizat ce aduce spre rama sa imaginea creată de scriitor. O dublă constatare, trimițînd la două ipostaze — una pozitivă, încurajatoare, cealaltă presupunînd o raportare inadecvată — ce nu sînt străine una de cealaltă. Cum, adică ?

Știut este că literatura s-a constituit drept arta în care amplitudinea și eterogenitatea valorilor umane nu au egal. Din acest punct de vedere, generozitatea ei nu are limită. Valori politice, filosofice, morale, teoretico-științifice, mitice, economice etc. sînt implicate — de la caz la caz — în coerența internă a structurilor operei literare. Prezența multiplă, variată, a acestor valori nu conferă, desigur, în mod direct, însăși calitatea umanistă a operei literare. Depinde de ceea ce, la rîndul lor, aceste valori afirmă în raport cu condiția umană, și mai ales de proiecția specifică pe care le-o conferă mesajul artistic. Însă faptul că literatura posedă drept una din trăsăturile sale *specifice* tocmai capacitatea amplitudinii și eterogenității valorilor umane, pe care le absoarbe în retortele evocative ale imaginației, sporește *virtual* gama resurselor ei umaniste. În fond, în plan spiritual, umanismul — chiar și în determinările sale concret-istorice — nu constituie o entitate prea strict specializată, cu specific limitat, ci mai degrabă o atitudine *relațională*, *aura* responsabilității omului în raport cu semenii săi și față de ansamblul existenței. Tindem, cu această observație, să vedem ceva în genul unei afinități de principiu, de reciprocă *atracție* între literatură și umanism, tocmai pentru că ambele ipostaze excelează prin abundența relațiilor lor valorice. Devine, astfel, firească aprecierea de principiu că umanismul constituie o imanență a însuși specificului literar. În dublă ipostază : ca metamorfozare artistică, din interiorul imaginii, a conținuturilor valorice și ca posibilitate virtuală a evocării amplitudinii relațiilor omului cu semenii și cu universul.

În parte însă, această posibilitate virtuală a literaturii — mai accentuată, mai generoasă decît în alte arte — atrage după sine tentația unei raportări din exterior a umanismului la literatură. De ce să nu recunoaștem ? Întîlnim în reviste, ziare, dezbateri și sesiuni — cîteodată din vîrful limbii, suspicios, — aprecieri de valoare asupra unei opere literare sau alta, în măsura în care opera în cauză *se conformează* unei scheme *exterioare* a umanismului.

Este intuită fără cine știe ce dificultăți *afinitatea* virtuală dintre literatură și ideația umanistă, dar nu o dată e exploatată superficial și schematic, deviindu-se inadecvat de la exigențele specific artistice. „Arta cere să fie cîntărită după criterii imanente ei. Faptul e așa de simplu și de capital, încît nu s-a ținut seamă niciodată de el, cu seriozitatea cuvenită“ [1] — spunea Blaga, atrăgînd atenția asupra faptului că, din păcate, se strecoară adesea printre degete tocmai ceea ce este la îndemînă.

Mai dramatic a fost un alt gen de aplicare schematică a conceptului de umanism la literatură. O aplicare ce ține de contextul istoric anterior literaturii noastre din ultimele două decenii, al cărei umanism nu putea face abstracție de ceea ce fusese în trecutul apropiat. Pentru că dacă ceea ce semnalam mai sus, cu privire la o anume frecvență — perpetuată în timp — a raportărilor exterioare ale conceptului de umanism la literatură e mai degrabă consecința abaterii „nevinovate“ de la imanența artistică, în atmosfera culturală din deceniul al șaselea raportarea cu pricina a fost adesea acut *culpabilă*. Umanismul literaturii n-a fost nici atunci absent. Aprecierile tranșante cu privire la vidul absolut în literatura română din anii cincizeci sînt aberante și nedrepte. Un simplism pueril de ignorare a adevărului istoric. *Desculț* (Zaharia Stancu) apăruse încă în 1948, *Nicoară Potcoavă* (Mihail Sadoveanu) în 1952, *Morometii* vol. I (Marin Preda) în 1955, *Bietul Ioanide* (G. Călinescu) în 1955, *Străinul* (Titus Popovici) tot în 1955, *Cîntare omului* (Tudor Arghezi) în 1956, *Groapa* (Eugen Barbu) în 1957, *Surîsul Hiroșimei* (Eugen Jebeleanu) în 1958, *Lupta cu inerția* (Nicolae Labiș) de asemeni în 1958. Toate, opere profund și autentic umaniste, unele din ele capodopere ale literaturii române. Și exemplificarea ar putea fi continuată cu alte cîteva creații de valoare. Dar sperăm să se înțeleagă că eseul de față nu-și propune etalarea exhaustivă a operelor literare cu valoare umanistă, cît — mai ales — năzuiește să contureze cîteva aspecte problematice, cîteva trăsături caracteristice ale umanismului literaturii noastre în ultimele trei decenii, dar îndeosebi după 1960. Citările concrete de scriitori și opere — imposibil de cuprins în totalitatea lor, oricît de expresive ar fi — se subordonează acestui obiectiv.

Ce-a fost *culpabil* — cu privire la problema discutată — în deceniul al șaselea ? Excesul de zel, mortificarea ideii de umanism într-un preconcept *închis*, doldora de duritați, de inhibiții ale

[1] Lucian Blaga, *Artă și valoare*, Fundația pentru literatură și artă, 1939, p. 49.

individualității, de înlocuire a oxigenului spiritual cu suspiciunea și frica. În fond, o deformare a conceptului veritabil de umanism, aplicîndu-l — cine putea și de cîte ori putea — ca un calapod inflexibil literaturii, din afara ei. Ce nu se potrivea cu tiparul era anatemizat. Iar cei slabi de înger, ori cu talent anemic se conformau fără vorbă multă.

După 1960, o nouă optică asupra ansamblului dezvoltării societății românești — datorată unei regenerări creatoare a partinității comuniste — a contribuit la instaurarea spiritului autentic al emulațiilor și distincțiilor valorice. În acest context, a devenit preponderent un umanism al literaturii pe terenul *specificității* ei, izvorînd din interiorul structurilor sale. Această adecvație firească a ideației umaniste la specificul literar este una dintre cele mai pregnante și mai durabile ale literaturii noastre din ultimele două decenii. Consecința ? Una considerabilă : sporirea — spectaculoasă, am spune — a puterii de convingere, de penetrație publică a umanismului propriu noii literaturi.

Adecvarea *estetică* a problematicii umaniste în literatură a fost, concomitent, întregită de o alta, ținînd de *natura* umanismului însuși. Noua orientare programatică — teoretică și practică — dată de Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, aprecia acuitatea socială a revoluției, îmbinarea năzuințelor individuale cu cele obștești, în direcția echilibrului și încrederii depline, a spiritului creator netrucat, a unor exigențe de ansamblu capabile să depășească contradicții reale și care să emane limpezimea constructivității, nu spaima suprimării. Erau, în fond, trăsături ale unui nou umanism. Literatura română a ultimelor două decenii n-a calchiat, în mod mecanic, pasiv, astfel de trăsături, ci asimilînd stenicul lor *plus valoric* a contribuit la o remarcabilă *deschidere* a problematicii umaniste. Tudor Vianu, cu aplombul clasicității vizionare ce-l caracteriza, spunea odată că „pentru om, umanismul este un program infinit“ [2]. Detecta, în fond, *natura intimă* a umanismului : maxima lui *deschidere*. Ei bine, cu oricîte diferențieri individuale de la scriitor la scriitor, literatura română contemporană și cea a naționalităților conlocuitoare au contribuit substanțial la redarea și activarea naturii proprii umanismului, sporindu-i *deschiderea*. Deschidere spre noi înșine, spre țelurile unei societăți capabile să realizeze o nouă calitate a condiției națiunii noastre, a naționalităților conlocuitoare, deschidere spre valori ale culturii

[2] Tudor Vianu, *Studii de filozofia culturii*, Editura Eminescu, 1982, p. 450.

românești, ale tradițiilor ei, redîndu-le, amplificîndu-le strălucirea și originalitatea. Și, fără îndoială, deschidere către valorile universale ale spiritului, către istoricitatea dramatică a civilizației acestui secol, către eforturile atît de complicate ale lumii de astăzi.

Deceniul al șaptelea, mai ales, a cunoscut o efervescență de excepție a fanteziei poetice, a virtuții asociative în lirică. „Delirul" imagistic, metafora șocantă, potrivirea „necuvintelor", eliberarea cuvintelor de somn, digresiunea reflexivității poetice, dusă uneori pînă în pînzele albe, o însetare barocă de a descifra mirajele existenței umane caracterizează lirica lui Nichita Stănescu, Marin Sorescu, Cezar Baltag, Mircea Ciobanu, Constanța Buzea și a unei mult mai numeroase pleiade de poeți talentați. [...] Mai ales după 1965 — pînă astăzi — înflorește lirica patriotică, uneori cu regretabile rebuturi, dar și cu evocări de excepție, durabile, ale ipostazelor pămîntului, naturii, istoriei și obiceiurilor acestor locuri. [...] Treptat — pe măsură ce încărcăturile metaforice încep să bată pasul pe loc, să obosească într-un soi de narcisism aplatizat — sinceritatea liricii de genul celei profesate în ultimele volume ale lui Mircea Dinescu înclină într-o mai mare măsură spre luciditatea critică, spre nostalgii ale echilibrului și necruțare față de fenomenele alienante. Întreagă această emulație poetică — multiplă, variată, cu discontinuități și diferențe de nivel artistic — etalează o imensă *deschidere* pe verticală a subiectivității umane, demonstrînd cît de întinsă și surprinzătoare poate fi gama construcțiilor fanteziei în procesele *formative* ale umanismului. „Poezia este limba maternă a speciei umane" [3] — această entuziastă sintagmă formulată de Benedetto Croce, dobîndește, parcă, un plus de eficacitate și oportunitate în contextul liricii românești din ultimele două decenii.

STILUL DELIBERATIV

Pe fondul concepției despre lume a materialismului dialectic și istoric, spiritul creator imprimat de partidul nostru tuturor structurilor vieții sociale și culturale a constituit, mai ales după Congresul al IX-lea, cadrul adecvat al emulației valorilor către *inițiativa* gîndirii proprii. Inhibarea inițiativei creatoare a spiritului nu fusese numai consecința temporară a aplicării rigoriste, înguste, a marxismului, ci măcar indirect și reflexul reacției anti-

[3] Benedetto Croce, *Poezia*, Editura Univers, 1972, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

umaniste a unor orientări neopozitiviste cu circulație mai amplă în planul culturii europene. Caracterizînd reacția unui pozitivism întîrziat, Mikel Dufrenne observa că acesta proclama că : „trebuie refuzată omului inițiativa gîndirii pentru a o pune în slujba a ceea ce este gîndit. Iar dacă omul este redus și mai mult, aceasta se face oarecum de sus. I se refuză responsabilitatea gîndirii ; și aceasta este o trăsătură remarcabilă a acestui antiumanism : niciodată el nu consimte să definească omul direct, ca și cum s-ar putea afirma ceva despre el pentru că se afirmă el însuși, ci o face întotdeauna indirect : *în legătură cu* (de pildă, în legătură cu o mutație a cîmpului epistemologic) sau ca *locul de intersecție* a anumitor concepte, *formă* (a finitudinii), la rigoare *mijloc* (de producție)“ [1]. Dacă Dufrenne n-ar fi indicat adresa acestor trăsături, le-am fi putut pune, eventual, pe seama dogmatismului anilor cincizeci. Surprinzătoare asemănare !

Într-adevăr, de la *Morometii* la *Cel mai iubit dintre pămînteni*, principalele personaje create de Marin Preda tind neîncetat să „filtreze“ lumea, trecînd-o prin propria lor judecată. „Stilul deliberării“ constituie ideația raportării lor la destinul uman. Tradiția literaturii române a conservat relativ constant ipostaze umaniste de fond : echilibrul spiritului și al raportării individului în lume, înțelepciunea și moralitatea ei motivațională. În epica sadoveniană astfel de trăsături au atins un punct culminant. Uneori, însă, a fost invocat genul unei „sfătoșenii“ pasive, ușor lacrimogenă, mai degrabă pitorească decît eficientă. O nouă edificare socială a condiției umane nu se mai putea reduce la atît. Erau necesare — în planul conștiinței vorbind — disponibilități cît mai *active, inițiative fertile ale gîndirii.* Formidabila rezonanță a modelului uman propus de Marin Preda își avea una din sursele esențiale tocmai în *inițiativa personalizată* a gîndirii personajelor, [...] în inițiativa capabilă să primească legitatea istoriei, dramele ei, nu cu brațele încrucișate, nu prin pitorescul „sfătoșeniei“, ci prin *confruntări în cunoștință de cauză* ale unei maxime lucidități creatoare. Ilie Moromete și fiul său Niculae, Surupăceanu, Petrini aduc în prim plan *morala* unei seninătăți dobîndite prin suferința *constructivă*, prin pulsul dramatic al eliberării. Aureolat de curajul deliberării *eficiente*, omul apărea nu pur și simplu drept produs pasiv al legității istorice, ci capabil să *personalizeze* la rîndu-i istoria.

Cu multiple diferențieri artistice de la scriitor la scriitor și aproape de fiecare dată cu o nuanță inedită în plus, „stilul delibe-

[1] Mikel Dufrenne, *Pentru om*, Editura politică, 1971, p. 41.

rativ" tinzînd să adîncească *spiritul de veghe* al omului în dinamica concretă a istoriei, a devenit în ultimele două decenii una din trăsăturile dominante ale umanismului literaturii noastre, mai ales în epică și dramaturgie. [...]

SEDUCȚIA NARATIVULUI

Să trecem, în fine, la o altă caracteristică remarcabilă. Disponibilitatea de totdeauna a scriitorului român pentru *povestire* nu este nici gratuită, nici inexplicabilă. Ea exprimă tocmai nerăbdarea *istoriei* de a se comunica pe sine ca *experiență umană*. [...] Istoria seduce invenția imaginară pentru că experiența ei — în fond experiența unui întreg popor — e prea încărcată de vibrația umanistă, ce se cere comunicată în culoarea-i ireductibilă. Este o șansă a literaturii române contemporane că a știut să cultive valorile povestirii, ferindu-se să devină prada iremediabilă a uscăciunii, a rigorismului teoretizant.

[...]

HOMO MAXIME HOMO

Dacă — deși nu la modul absolut și integral — producția literară a anilor cincizeci promovase un umanism din perspectiva căruia individul nu era altceva decît un *mijloc* pentru un *scop*, literatura română contemporană, cu oricîte inegalități, evocă și glorifică — critic — omul ca *scop pentru scop*. Virtual, umanismul este de astădată deplin, pentru că însușirile insului nu mai sînt coborîte la rolul de unealtă care să servească unui scop mai înalt decît ele, ci obiectivele noii societăți, ale noii lumi în plină edificare — depășind limitele intereselor egoiste, individualiste — pornesc, totuși, de la evaluarea omului ca *scop* și se întorc, pe spirala progresului, la el. Îndemnul metodologic anticipativ adresat de Immanuel Kant, să privim omul totdeauna ca scop și niciodată ca simplu mijloc, este departe de a fi prăfuit pentru a-l împinge în uitare. Îndemn ce suportă însă o particularizare fundamentală pentru contemporaneitate : maximalizarea umană a scopului — plecarea de la om și întoarcerea la el — implică transformarea revoluționară a societății. [...]

[*România literară*, an XV, nr. 51, 16 decembrie 1982, p. 4—5]

Nicolae Balotă

DEVENIREA ÎNTRU UMANITATE

ÎN GRĂDINA LUI ION

Sînt versuri pe marginea cărora s-ar putea glosa la nesfîrșit. Dar a vorbi *despre* o poezie înseamnă, de cele mai multe ori, a rămîne în afara cercului ei de vrajă. A vorbi dinăuntrul ei presupune a pătrunde *în* poezie. Rareori o asemenea deschidere a zăvoarelor mi s-a părut mai imperios necesară, rareori o poezie a stîrnit în mine dorința de a mă iniția în cele revelate de versurile ei ca acel catren popular, tainic în simplitatea sa :

„În grădina lui Ion
Toate păsările dorm
Numai una n-are somn,
Cată să se facă om."

Într-un secol în care prea adeseori parabole terifiante ne-au înfățișat posibilitatea unei metamorfoze degradante a omului, aceste cuvinte ale arhaicei poezii indică, dimpotrivă, efortul dintotdeauna al *devenirii* întru umanitate. Cu ani în urmă, atunci cînd pentru întîia oară am citit *Metamorfoza* lui Kafka, am fost — mărturisesc — tulburat pînă la rădăcina ființei mele de posibilitatea monstruoasă pe care marele povestitor o închipuise. Omul este o ființă amenințată. Vrăjmașii sînt deopotrivă în afara și înlăuntrul nostru. Aceștia par coalizați împotriva *omeniei* noastre. Ori de cîte ori cedăm în fața lor scădem în *umanitate*. Gesturile care corup integritatea morală, politic-socială, estetică a ființei sînt eșecuri ale umanului în om. Desigur, metamorfoza cumplit imaginată de Kafka nu este decît parabolic posibilă, în imagine. Niciodată nu vom regresa la starea jivinei din fabulă. Căderea omului din condiția sa este însă mult mai gravă. O leziune în universul valorilor înseamnă un eșec al omului în ceea ce am putea numi devenirea sa întru umanitate.

Or, tocmai despre această devenire ne grăiește anonimul poet popular în versurile celebrînd sfînta insomnie a unei păsări măiastre care, în timp ce toate suratele ei sînt scufundate în somnie, „cată să se facă om". Trăim într-o epocă în care însăși condiția umană trece printr-o mutație care angajează toate tărîmurile existenței. Nașterea unui om nou e posibilă doar printr-o meta-

morfoză valorică. Lupta celui care „cată să se facă om" înseamnă străduința spre un spor de omenie.

Cît de subtilă și, totuși, cît de falsă e argumentația lui Michel Foucault, din multdiscutatul său studiu *Les Mots et les Choses*. A studia gîndirea modernă, a încerca să explorezi diversele tărîmuri ale științei pentru a urmări formarea „modelelor" antropologice, a proceda la o adevărată prospecțiune arheologică a culturii, nimic mai interesant, mai promițător. Dar a extrage din studiul paralel al evoluției lingvisticii din ultimele două secole, ca și al științelor naturii și al economiei politice, concluzii ce duc, în cele din urmă, la stabilirea unei teze ca aceea cu care se încheie lucrarea lui Foucault, ce tristă aberație. Teza este următoarea : „fără îndoială, omul este pe cale de dispariție". Eroarea profundă a gînditorului francez rezidă în modul în care răstălmăcește rezultatele cercetărilor (printre care chiar ale propriilor cercetări) privind evoluția gîndirii moderne. Într-adevăr, se poate observa în zilele noastre o insistență deosebită a studioșilor în diversele domenii ale lingvisticii. Or, după Foucault, imaginea omului modern s-a constituit într-o perioadă (secolele XVII—XVIII) în care problemele limbajului erau prea puțin aprofundate. „Dacă același limbaj — ne spune el — apare azi cu o tot mai mare insistență ... nu este semnul că... omul este pe cale de a pieri pe măsură ce strălucește din ce în ce mai puternic la orizontul nostru ființa limbajului ?" Această argumentație din capitolul final al cărții amintite — *Les Mots et les Choses* — este din mai multe puncte de vedere eronată. Ne vom mulțumi aici să indicăm o singură direcție a unei contra-argumentări.

„Insistența" cu care, în zilele noastre, sînt cercetate problemele ce aparțin lingvisticii nu este un fenomen izolat în gîndirea științifică contemporană. Asistăm, totodată, la o insistență tot atît de marcantă în studiul constituției fizice a materiei. Apoi, explorări convergente, chiar dacă pornind din puncte diferite, vizează, toate, constituirea unui corp solid de cunoștințe privind antropologia — în sensul cel mai larg al termenului — cunoașterea omului, a societății umane. Departe de a ne îndemna să „renunțăm la a gîndi omul" — cum pretinde Foucault — toate aceste eforturi ale gîndirii științifice moderne sînt dirijate spre constituirea unui nou *chip* al omului. Omul în era explorărilor cosmice năzuiește spre o lărgire și o adîncire a conștiinței de sine însuși. Problemele limbajului nu pot fi desprinse decît arbitrar de cele privind gîndirea umană, de cele privind fenomenele vieții sociale, de diversele forme ale conștiinței sociale. După cum, în zorii erei moderne, umaniștii vădeau o particulară pasiune pentru filologie, descoperind, reedi-

tînd, cercetînd și glosînd pe marginea textelor antichității elino-latine, asociind aceste studii ale lor cu cele istorice ca și cu propagarea unor înalte precepte etice și cu revendicarea unor drepturi noi pentru cugetul uman, pentru întreaga făptură umană, tot astfel, și cu atît mai mult în epoca contemporană, studiul limbajului nu poate fi disociat de acela al omului în totalitatea sa. Gîndirea nu poate fi desprinsă de cel care gîndește decît pentru stricte rațiuni de „laborator". Dincolo de limitele acestea, dincolo de falsele supremații ale uneia sau alteia din disciplinele științifice se realizează acea *unitate de perspectivă* asupra umanului către care trebuie să tindă cugetarea științifică.

Nu există — o știm azi mai bine decît altă dată — o natură umană imuabilă, dată o dată pentru totdeauna. Omul devine om luptînd cu inerțiile naturii și triumfînd asupra lor. Atunci cînd Michel Foucault proclamă, pe urmele lui Nietzsche, moartea omului, atunci cînd neagă orice umanism, el vrea să ne rețină în somnul antropologic al unei umanități care dispera de însăși umanitatea ei. Gravă eroare a celor care vor să condamne omul la pasivitate în fața forțelor care-l amenință. Căci nu sîntem *făcuți* de puterile care ne asediază decît în măsura în care renunțăm de *a ne face* pe noi înșine oameni.

De aceea, mirabila pasăre din grădina lui Ion (oare n-am văzut-o înălțîndu-se prin măiestria lui Brâncuși ?) este o făptură exemplară. În tăcerea nopții purtătoare de germeni, o vezi lepădîndu-și inerțiile firii, deschizîndu-și aripile ca niște brațe și ridicînd mîna gînditoare a omului ca un semn către oameni.

[*Umanități*, Editura Eminescu, 1973, p. 30—33]

Nichita Stănescu

ELEGIA OULUI, A NOUA

Într-un ou negru mă las încălzit
de așteptarea zborului locuind în mine ;
stă unul lîngă altul, nedezlipit,
sinele lîngă sine.
Sentimentul unei aripi îmi curge-n spinare,
senzația de ochi își caută o orbită.
O, tu, întuneric mare,
tu, dezgustată naștere încremenită.

Scanned with OKEN Scanner

S-a așezat pe mine o idee
și mă clocește maternă.
Acum, tot ceea ce este e
rotundă căldură și fermă.
Sare din mine un fel de plisc
în toate părțile și deodată.
Refuză să fie un obelisc
șira intimă, curbată.
Sparg coaja pielii mele, arsă,
lipită de-a dreptul pe suflet,
ca să-mi rămînă ne-ntoarsă
întîia încercare de umblet.
Sar cojile negre, oho !
Mai mare mă aflu și nezburat,
lipit de acel încotro,
cu o boltă de jur împrejur adăugat.
Scot ochi cu priviri nereale
la dreapta, la stînga, în sus și în jos,
născînd șir de regi-animale,
care știu cum se moare frumos.
Întind și o pană de os, irizată
atinge negrul concav.
Sar cojile negre deodată
și iată-mă iarăși, suav,
închis într-un ou mult mai mare,
clocit de-o idee mai mare,
gălbenuș jumătate, pasăre jumătate,
într-un joc cu pași pe furate.
Ou mare ! Silabă răcnită
într-o perpetuă creștere smulsă
fără tavan stalactită
sedusă.
Ouă concentrice, negre, sparte
fiecare pe rînd și în parte.
Pui de pasăre respins de zbor,
străbătînd ou după ou,
din miezul pămîntului pîn' la Alcor,
într-un ritmic, dilatat ecou.
„Sinele“ încearcă din „sine“ să iasă,
ochiul din ochi, și mereu
însuși pe însuși se lasă
ca o neagră ninsoare, de greu.
Dintr-un ou într-unul mai mare

Scanned with OKEN Scanner

la nesfîrșit te naști, nezburată
aripă. Numai din somn
se poate trezi fiecare, —
din coaja vieții nici unul,
niciodată.

[*Starea poeziei*, Editura Minerva, 1975, p. 87—88]

Dumitru Lepădatu

DEZALIENAREA — TRĂSĂTURĂ ESENȚIALĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

[...]

Umanismul societății noastre este definit — și acțiunea societății verifică o asemenea dimensiune proprie înlăturării aspectelor sociale înstrăinate — prin conținutul său revoluționar. Realizarea sarcinilor construcției socialiste, transformarea radicală a societății, satisfacerea nevoilor materiale și spirituale dau în proiecția generalizatoare a umanismului consecvența specifică a îndeplinirii statornice a idealului unei societăți a dreptății și egalității, a fericirii și bunăstării, a colaborării și libertății.

Umanismul socialist este îndreptat spre cultivarea unor valori care să contribuie la formarea unei trăsături constante a conduitei indivizilor : participarea activă la transformarea socialistă. Unei asemenea dimensiuni a umanismului i se adaugă și caracterul său prospectiv în virtutea sarcinilor de realizare a cadrului tot mai uman al societății socialiste.

De aceea, umanismul socialist, departe de a fi înțeles ca o colecție de dogme, un sistem valoric osificat de opțiuni și necesități, este definit prin înaltul său dinamism. Societății căreia perfecționarea întregului cadru social îi este trăsătură fundamentală, îi va corespunde cu necesitate un sistem valoric — consfințit în conduita etică și politică, în aspirațiile spiritualității umane — într-o mișcare care reflectă îmbogățirea continuă a vieții oamenilor din societatea socialistă. Etapelor caracteristice ale dezvoltării societății socialiste le vor corespunde structuri noi de necesități izvorîte din imperativele societății dar și din conștiința lucidă a oamenilor privind crearea unui cadru tot mai adecvat vieții lor. Accentele specifice acestor intervale caracteristice mișcării societății socialiste se vor regăsi în particularitățile umanismului noii societăți, care

va răspunde în fiecare etapă cerințelor evoluției sociale și a fiecărui individ în parte.

Fenomenul dezalienării nu poate fi înțeles din această cauză ca exprimînd un conținut identic de la apariția societății socialiste și pînă la deplina sa maturitate. El se va încadra în spațiul cerințelor concrete ale strategiei dezvoltării sociale, generalizînd în fiecare etapă — fenomen specific dezalienării — o structură coerentă de necesități ale societății și ale fiecărui individ în parte, ca și mijloacele corespunzătoare pentru traducerea lor în viață.

Făurit în noul cadru social-politic și spiritual al socialismului, reflectînd dispariția asupririi și exploatării, statuînd egalitatea deplină a oamenilor față de mijloacele de producție, societatea acționînd în sensul devenirii sale mai umane, umanismul socialist cumulează virtuți pe linia democratizării reale a vieții sociale. Corespondența trăsăturilor umanismului cu realitatea este evidentă în aria sa de cuprindere, bogat reprezentată în fiecare domeniu al realității. Această simbioză organică dintre dimensiunile umanismului și realizarea „pe viu", de către oameni a acestora este rodul unor mutații de anvergură în care, în primul rînd, semnalăm noua calitate a oamenilor de proprietari și producători ai bogăției materiale și spirituale. Patrimoniul avuției sociale, garanția dezvoltării societății, înțeles nu numai sub aspectele sale materiale ci și spirituale, a oamenilor, este favorizat de dinamicul proces, specific socialismului, al omogenizării sociale. Exercitînd funcții dezalienante în societate, umanismul orientează eforturile oamenilor nu numai spre crearea unor forme de activitate cît mai apropiate ca nivel de pregătire, dar și din punctul de vedere al preocupărilor, ai aspirațiilor, al înțelegerii rosturilor societății, al conturului spiritualității, al felului de a gîndi modul de viață și muncă al oamenilor, al reprezentării concrete a sarcinilor sociale.

În această privință, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia : „Socialismul nu reduce omul la rolul de forță de producție, ci vede în el beneficiarul tuturor valorilor științifice și culturale produse de-a lungul timpurilor, factorul suprem al societății care, pentru a-și îndeplini măreața misiune ce-i revine în transformarea lumii, are nevoie să-și lărgească continuu orizontul, să-și ridice nivelul de conștiință, să-și perfecționeze caracterul, personalitatea" [1].

Umanismul socialist se caracterizează printr-o reală și profundă democrație. Egalitatea membrilor societății, realizată în toate

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, Editura Politică, București, vol. III, 1969, p. 756.

planurile vieții sociale, caracteristică de bază a societății, trebuie necesar reprezentată și prin intermediul reflexului său în planul conștiinței. Caracterul democratic și popular al umanismului angajează nu numai modificările de structură ale societății, ci și reprezentarea lor conștientă, și de aici acțiunea corespunzătoare în promovarea și dezvoltarea lor. Prin aceasta umanismul are funcție ideologică, exprimînd pozițiile claselor noii societăți — în primul rînd ale clasei muncitoare, clasa cea mai revoluționară a societății — și în același timp îndrumînd întreaga mișcare socială pe făgașele puternic săpate ale dezalienării. În acest fel, umanismul societății noastre este un umanism al integrării organice a membrilor colectivității în activitatea socială. De cu totul altă calitate decît integrarea alienantă din societatea capitalistă, anulatoare a omului prin stabilirea unor cerințe sociale dictate de forța capitalului, angajamentul oamenilor în societatea socialistă, proiectat de ei înșiși, este condiția eliberării depline, a participării necondiționate a oamenilor în făurirea propriului destin. Creativitatea oamenilor, ca trăsătură majoră a personalității lor nu este anulată, ci stimulată progresiv pe măsura sarcinilor noi ale dezvoltării sociale.

Ca orînduire care se construiește prin eliminarea alienării — fenomen care pune întregul proces al realizărilor individului și societății sub zodia inumanului [2] — socialismul condensează în umanismul său ideea atît de penetrantă a libertății. Umanismul socialist este un umanism al cunoașterii legilor sociale, al „punerii lor sistematice în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri", al capacității oamenilor „de a ne domina pe noi înșine și de a domina natura exterioară" [3].

Pentru funcția dezalienantă a societății socialiste, „construcția" libertății are un rol special. Mișcarea societății, a oamenilor nu mai este îngrădită de scopuri care nu corespund evoluției progresiste, nu mai este limitată la evoluții impuse de interese sociale restrînse, nu mai are conținutul deformat de manifestările alienate, ci se desfășoară și „răspunde" sarcinilor pe care oamenii noi, cu calitățile specifice epocii, le stabilesc în cadrul general al necesităților socialismului. Societatea, oamenii care o compun, decid, cunoscînd cerințele mișcării acestei societăți revoluționare în toate privințele, neînțelegînd nici un moment că aceste imperative sînt fixate de mult și pentru totdeauna într-o matrice cu formă

[2] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, 1961, p. 113.
[3] K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1971, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

unică, ci permițînd, impunînd chiar, modelări succesive, adăugiri cerute de noile necesități, pe terenul ferm al construcției socialismului. „Propaganda noastră trebuie să cultive în rîndul maselor principiile umanismului revoluționar, pornind de la premisa că umanismul nu este o noțiune abstractă, imuabilă, ci că sensurile și conținutul său se modifică corespunzător diferitelor etape de dezvoltare istorică a societății“ [4]. Cunoașterea nu poate fi decît vie, deschisă, „capabilă în orice moment de o revizuire critică a drumului parcurs în raport cu schimbările care pot surveni datorită factorilor imprevizibili“ [5] și, în același timp, în măsură să cenzureze prin control social efectiv fenomenele alienante care — în anumite condiții, așa cum arătam — mai pot apărea în societatea noastră.

Strategia dezvoltării societății și opțiunile indivizilor au loc deopotrivă în planurile de transformare socială. Necesara dar și deliberata condiționare a dezvoltării socialiste de ștergerea fenomenelor alienante fie în plan social sau individual conferă umanismului socialist un caracter larg, cuprinzător. Libertatea înțeleasă prin participarea oamenilor la viața societății, prin responsabilitatea care însoțește această acțiune nu se definește abstract, ci prin modul în care oamenii, fiecare în parte, sînt prezenți în societate. Dezalienarea nu se oprește în fața individului, fără să treacă în cadrul social general al socialismului.

„În centrul politicii generale a partidului și statului de edificare a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare spre comunism se va afla permanent omul — factor esențial al întregii dezvoltări economico-sociale — satisfacerea plenară a cerințelor sale de viață în continuă creștere și diversificare, afirmarea neîngrădită a personalității umane. Aceasta va duce la înflorirea tot mai puternică a forțelor creatoare ale națiunii noastre socialiste, la ridicarea pe noi trepte de progres și civilizație a societății românești“ [6].

Umanismul noii societăți socialiste se construiește sub imperativele dezalienării. Nu întîmplător într-un text al lui Marx din *Manuscrise* sînt asociați în două fraze, de o valoare inestimabilă, următorii termeni : comunism, suprimarea înstrăinării omului prin

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, București, 1977, p. 94.
[5] G. Hălășan, *Personalitatea umană*, E.S.E., București, 1976, p. 89.
[6] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, 1975, p. 91.

apropiere de esența umană, om uman, umanism, libertate, necesitate. Dezalienarea, proces social ce se va realiza multilateral în comunism, atunci cînd dimensiunile „omului total" al lui Marx vor fi atinse, va însemna suprapunerea dintre cerințele necesității istorice și realitatea umană, unitatea dintre esența umană și existența socială.

Amorsarea acestui proces se produce în faza socialistă a dezvoltării sociale. Realizarea „umanismului real", al „gîndului și al faptei", al „acțiunii revoluționare și creatoare", a „umanismului concret și practic" [7] vizează nu numai transformări revoluționare în planul social, al activității materiale și spirituale, ci și în cel al construcției omului nou al societății socialiste. Crearea omului nou, a comunistului de omenie este un deziderat, dar și o sarcină majoră a societății, exprimată ca imperativ al politicii Partidului Comunist Român : „Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie" [8].

[...] Asemenea obiective ale strategiei dezvoltării țării noastre, cadru optimal al dispariției alienării, sînt expresia vie a producerii „omului total", a modelării sale în condițiile actuale ale socialismului și în perspectiva făuririi societății comuniste. Dezvoltarea omului este orientată în sensul „cultivării tuturor însușirilor omului social și producerea lui ca om înzestrat cu însușiri și legături — deci și cu trebuințe — cît mai bogate, producerea omului ca produs — cît mai total și universal" [9].

Documentele noastre de partid sînt străbătute de această idee-călăuză conform căreia omul nu este auxiliarul producției, întîmplătorul „însuflețitor" al uneltelor de producție, ci scopul însuși al producției, întreaga activitate socială subordonîndu-i-se pentru ca apoi — într-un proces dialectic — individul să poată participa activ cu un înalt randament la făurirea noii societăți. Tovarășul Nicolae Ceaușescu trasează cu precizie această sarcină fundamentală a construcției socialismului : „Noi pornim permanent de la necesitatea realizării unui umanism nou, revoluționar, în care omul să se poată afirma plenar în strînsă legătură cu societatea, cu colectivitatea din care face parte. Numai așa fiecare om, fiecare personali-

[7] Al. Tănase, *Dialoguri despre umanism*, Editura Albatros, 1976, p. 155.
[8] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Editura Politică, 1977, p. 135.
[9] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Editura Politică, 1972, p. 353.

Scanned with OKEN Scanner

tate, își poate pune mai bine în valoare capacitatea, talentul, energia și forța creatoare, se poate afirma în viața colectivității, a întregii noastre națiuni“ [10].

[*Teorii despre înstrăinarea umană*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 275—280, 281—282]

Marin Sorescu

CTITORIE

Așa cum stai,
Dreaptă,
Cu brațele moi
Pe pîntecul plin,
Pari o veche soție de voievod
Ținîndu-și ctitoria.

Și parcă-aud un glas
Venind de dincolo
De dispariția materiei :

„Noi, Ion și Ioana,
Cu puterile noastre
Am durat acest sfînt
Copil
Întru veșnica pomenire
A acestui soare
Și-a acestui pămînt“.

[*Drumul*, Editura Minerva, 1984, p. 38]

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 15, Editura Politică, 1977, p. 458.

Scanned with OKEN Scanner

Sumar

Umanismul — trăsătură definitorie a culturii române . 7

Notă asupra ediției 15

NICOLAE MĂRGINEANU

Condiția umană 21

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA

Renașterea. Umanismul și destinul artelor 24

TUDOR VIANU

Receptarea antichității în literatura română 35

ZOE DUMITRESCU-BUȘULENGA

Spiritul umanismului românesc în umanismul european 41

VIRGIL CÂNDEA

Umanismul românesc 47

AL. PIRU

Umanismul cronicarilor 69

PETRU VAIDA

Dimitrie Cantemir și umanismul 81

ALEXANDRU DUȚU

Cavalerul, umanistul și cărturarul 83

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie 93

NICOLAUS OLAHUS

Răspunsul lui Nicolaus Olahus către Erasmus din Rotterdam 95

Scanned with OKEN Scanner

GRIGORE URECHE
Letopisețul Țării Moldovei 96
MIRON COSTIN
De neamul moldovenilor. Din ce țară au ieșit strămoșii lor 98
Viiața lumii 99
STOLNICUL CONSTANTIN CANTACUZINO
Istoriia Țării Rumânești 99
ION NECULCE
O samă de cuvinte 103
DIMITRIE CANTEMIR
Istoria ieroglifică 104
I. BUDAI-DELEANU
Țiganiada 107
MIHAIL KOGĂLNICEANU
Introducție [la „Dacia literară"] 112
PAUL CORNEA
Cuvîntul „popor" în epoca pașoptistă : sinonimii, polisemii și conotații. (Între semantica istorică și semiotica mentalului colectiv) 113
B. P. HASDEU
Răzvan și Vidra 135
M. EMINESCU
Scrisoarea III 139
G. COȘBUC
O scrisoare de la Muselim-Selo 142
G. COȘBUC
Lupta vieții 144
C. RĂDULESCU-MOTRU
Personalismul energetic 145
NICOLAE IORGA
Cugetări 148
MIHAI RALEA
Explicarea omului 151
LUCIAN BLAGA
Orizont și stil 157
Spațiul mioritic 158

Scanned with OKEN Scanner

Geneza metaforei și sensul culturii 159
D. D. ROȘCA
Existența tragică 161
M. EMINESCU
Odă (în metru antic) 167
TUDOR ARGHEZI
Între două nopți 168
ION BARBU
Nastratin Hogea la Isarlîk 169
CONSTANTIN NOICA
Cumpătul vremii și spiritul românesc 171
ION CREANGĂ
Dănilă Prepeleac 183
MIHAIL SADOVEANU
Baltagul 186
MARIN PREDA
Morometii 191
G. CĂLINESCU
Specificul național (Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent) 194
ION BARBU
Formația matematică 197
SOLOMON MARCUS
Paradoxul 199
DUMITRU GHIȘE
Revoluția științifico-tehnică și condiția umană 204
AL. CONSTANTINESCU
Dintr-un jurnal de idei 214
DIMITRIE CUCLIN
Corespondență 215
GABRIEL LIICEANU
Filosofia — o știință ? 218
STÉPHANE LUPASCO
Afectivitate ontologică și substanță estetică 222
V. VOICULESCU
[Sonetul] CLXXX 226
ATHANASE JOJA
Logos și Ethos 227

Scanned with OKEN Scanner

ANTON DUMITRIU
Alétheia 230
TUDOR ARGHEZI
Miez de noapte 239
SERGIU AL-GEORGE
Comentarii indiene la Brâncuși 240
NICOLAE MANOLESCU
Sadoveanu sau utopia cărții 243
ADRIAN MARINO
Hermeneutica lui Mircea Eliade 244
MIRCEA ELIADE
Aspecte ale mitului 250
LUCIAN BLAGA
Ulise 256
Odă către Runa 257
OCTAVIAN PALER
Sisif 257
ȘTEFAN AUG. DOINAȘ
Din lipsă de dovezi 261
Ah, zice Cummings 261
ALEXANDRU IVASIUC
Tînărul Marx — contemporanul nostru 262
RADU FLORIAN
Ontologia ființei în contextul secolului 277
ACHIM MIHU
Marxismul și esența umană 285
ION IANOȘI
Umanism — viziune și întruchipare 290
GRIGORE SMEU
Umanismul literaturii contemporane 294
NICOLAE BALOTĂ
Devenirea întru umanitate 301
NICHITA STĂNESCU
Elegia oului. A noua 303
DUMITRU LEPĂDATU
Dezalienarea — trăsătură esențială a societății socialiste 305
MARIN SORESCU
Ctitorie 310

Scanned with OKEN Scanner

17

Antologia își propune să ilustreze cu texte literare, estetice, filosofice două idei principale: existența unui umanism românesc bine delimitat istoric (în secolele XVI–XVIII), care preia ideile de bază ale umanismului renascentist, adaptîndu-le specificului național și îmbogățindu-le cu problemele particulare ale spațiului carpato-dunărean; ca și continuitatea ideatică a principalelor trăsături ale umanismului în toată istoria culturii românești și îndeosebi în cultura contemporană. Spațiul cel mai larg este rezervat expresiei contemporane a umanismului și ilustrării principalelor sale caracteristici: interesul pentru dezvoltarea integrală și armonioasă a ființei umane, într-o lume liberă de exploatare și inegalitate, cultivarea preocupărilor multilaterale ale individului în cadrul procesului de modernizare a societății, preocuparea pentru definirea specificului național și pentru cultivarea conștiinței naționale, constituirea unui model uman bazat pe dezalienare, armonie, colectivism, conștiință istorică și patriotică.

Scanned with OKEN Scanner